



نيابة مديرية الجامعة للتكوين العالي في الطور الثالث, التأهيل الجامعي, البحث العلمي
و التكوين العالي فيما بعد التدرج

Vice-rectorat de la formation de troisième cycle, l'habilitation universitaire,
la recherche scientifique et la formation supérieure de post-graduation

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإسلامية

قسم الحضارة الإسلامية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الحضارة الإسلامية

تخصص : اللغة والدراسات القرآنية

النــص القـــرآني

دراســـة بنيــوية

من إعداد المترشح : باب العياط نورالدين

إشراف : الأستاذ الدكتور : الجيلالي سلطاني

السنة الجامعية 2014- 2015

شكر و تقديـــــــــر

الحمد لله رب العالمين، والشكر لجلاله سبحانه وتعالى الذي أقدرني وأعانني على إنجاز هذه الأطروحة، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد ... فقد حتم علي الوفاء بعد أن تمت الأطروحة أن أستذكر الجهود التي سببت في وصولها إلى شاطئ الأمان،و أجد في نفسي كلمة لا بد من أن أذكرها، وهي أن العمل قد تم على ما هو عليه بفضل الله تعالى أولاً وبفضل الذين كانت لهم الأيادي البيض عليه. وهذه الكلمة أتوجه فيها إلى الله بالدعاءو الشكر إلى من أفادني من العلم حرفا ... و إلى كل من قصدته فأعانني, واستنصحته فنصحني, وحدثته فصدقني, دعاء من القلب بان يجزيه الله عني خير الجزاء.

فما كان لهذه الأطروحة، أن تخرج إلى النور لولا التوجيه السديد، والتهذيب الدقيق، والرعاية الفائقة، التي شملني بها أستاذي الدكتور الجيلالي سلطانيو كان لملاحظاته القيمة الأثر الكبير في إظهار الأطروحة، فضلاً على أشرافه عليَّ، وتشجيعه، حتى أصبح البحث ثمرة يانعة بين أيدي القراء والباحثين، رغم الظروف والأيام العصيبة التي أحاطت به، فله مني جزيل الشكر والامتنان، اعترافا بالجهود العظيمة والكرم، وسيظل فضله يطوق عنقي، ويحمل من تلمذتي له حبّاً واحتراماً ما دمت حيًّا؛ فقد قيل: (منْ علمني حرفاً ملكني عبدًا)، فشكراً لكرمه، وما يجزيه عني غير شكري.

ولا يفوتني أنْ أذكر من أسرتي والديَّ العزيزين، و إخوتي وأختاي، الذين رافقوا خطوات بحثي أولاً بأول وشاركوني هموم اصطباري حتى أنهيت عملي وقدمته بالصورة التي هي عليه الآن، ... فجزاهم الله عني كل خير. واسأله تعالى أن يقدرني على ردّ أفضالهم ومواقفهم الجميلة.

و أتقدم بامتناني الصادق إلى أعضاء هيئة المناقشة من الأساتذة الأفاضل الذين أشرفوا على قراءة ومراجعة هذا البحث لتسديده وتصويبه ، وأشكر زملائي الأخيار جميعا، ومن مدَّ يد العون والمساعدة، وأسدى خدمة لهذا البحث. والشكر موصول للعاملين في **مكتبة كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية** ؛وفي مقدمتهم زوجتي الفاضلة ، والسيدة المحترمة سلطاني لما أبدوه من عون في إعارة المصادر والمراجع وتيسيرها، إذ كانوا خير عون على توفير المصادر وإعارتها.

الإهـداء

إلى من يتفجر العلم من جوانبه، وتنطق الحكمة من نواحيه، من استغنى عن الناس كلّهم، ولم يستغنِ عنه أحـــــد، سيدي رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إليك في زمن بخسوا حقك، وأهانوا كتاب ربك، فزادك ذلك رفعة وتألقا

أهديك ثمرة جهدي حبا وعرفانا، نصرة وولاء.

و إلى عاشقي الحرف العربي التي نزل به القرآن الكريم .

وإلى الأهل الذين صبروا على انشغالي عنهم بشغلي العلمي .

إلى والدي الكريمين – أطال الله في عمرهما –.

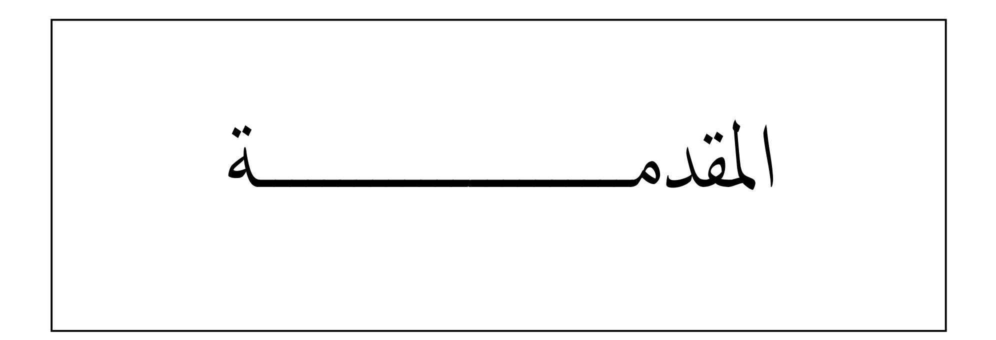
إلى إخوتي وأخواتي... أدام الله ودهم .

و إلى كل من تربطني بهم علاقة قرابة أو صداقة ...

إلى وطني الحبيب الجزائر ...

أتقدم إليهم بهذه الدراسة المتواضعة ، ثمرة جهد سنين، عرفاناً بجميلهم .

باب العياط نورالدين


المقدمـــــــــة

النظر في "**بنية النص القرآني**" هو نظر في موضوع قديم جديد، قديم لكون مباحثه سطرت على يد السلف من العلماء المتقدمين و الجلة من المفسرين، مما يرتد بالناظر فيه إلى قرون غابرة وأحقاب سالفة، وهو جديد لكونه متعلق بالقرآن الكريم المتجدد في معانيه ودلالاته، مماُ يفترض بالباحث أن يسلك منهجا يقتضي ضرورة النظر في آلياته ووسائله بالمقدار الذي يكون به مستجيبا لقوله تعالى((أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ)) ؟(سورة النساء، الآية 82)، فالتعبير بالمضارع هو تعبير من أغراضه الدلالة على الاستمرارية و المطالبة بتجدد التدبر مرتبطة بتجدد النظرو المنهج .

وإذا صح أن التدبر له ارتباط بما جد من المعارف، فإن هذا أصل من أصول النظر يفرض على البحث والباحثين في هذا المنهج مواكبة المعرفة الحديثة ومتابعة التطورات الحاصلة في العلوم، وفي هذا السياق يتجه بحثنا إلى رصد ما يمكن الإفادة منه من المعرفة المتجددة والاستهداء ببعض إشكالاتها في سبيل قراءة ثانية، تستمد شرعيتها وضرورتها من البنية الداخلية للنص القرآني دونما إغفال أو تجاوز للمناهج المتقدمةو لا جري أعمى وراء نظيرتها المعاصرة، فكان موضوع **النص القرآني – دراسة بنيوية –** مقاربة منهجية حاولت من خلاله الاقتراب من القرآن الكريم – على الرغم من إيماننا بصعوبة هذا الاقتراب وخطورته- لترسم معالم يلتقي فيها الفهم السائد في الفكر الإسلامي للنص القرآني مع الفكر الحداثي الذي جنح للتمرد لا على نظيره – الفهم التقليدي – فحسب بل تجاوزه إلى حد المس بقداسة النص القرآني نفسه وعندما نقول بالتقاء معالمهما ، فإننا لا نقصد الجمع بين النقيضين لاستحالة ذلك منطقيا ،ولكن لرفع القرآن الكريم عنهما، والكشف عن إمكانية الاستفادة من المناهج على اختلاف تنوعها وتعدد مشاربها الأيديولوجية والمعرفية خدمة للنص القرآني ليس إلا .

لقد جاء هذا الموضوع انتصارا للنص لا للمناهج، وإن كانت العلميّة تقتضي العكس، ولاعتقادنا بقداسة القرآن الكريم وأنه النص الوحيد المغاير لباقي النصوص على اختلاف أجناسها، يصبح معها كل شيء يتجه إليه وهو لا يتجه لغيره. ومن هذا المنطلق حاولت هذه الدراسة أن تنظر في بنية النص القرآني، مثيرة جملة من الإشكالات، وان بدت أنها مثارة في الشكل، غير أن التجدد الحاصل دوما في قراءة النص القرآني يعيد نسجها وفق رؤى ومناهج متجددة في المضمون على نحو ما يقتضيه

المنهج العلمي ونظرياته الحديثة ، ومنها: ماهي البنيات المشكلة للنص القرآني ؟ما هي حدود الفهم النسبي للنص المتعالي ؟ هل ضرورته تقتضي جعل النص القرآني متساويا مع غيره من النصوص حتى تدرك دلالاته، أم أن الفهم يجب أن يراعي خصوصيات النص الداخلية لينطلق منه إلى الخارج، وهل استوفى القرآن الكريم حقه من القراءة والتأويل وهل تسعفنا منجزات تحليل الخطاب المعاصرة وآليات القراءة من القيام بفتوحات جديدة، لم يدركها السلف، وهل هذه القراءة المتجددة تحقق لنا الوعي الصادق لا الزائف بالقيمة العلمية والضرورة العملية التي ينشدها النص القرآني في قارئيه ؟ .

إن هذه الإشكالات لا تتخذ طابعا فنيا أو تقنيا بحتا، بل تحيل بشكل مباشر إلى نظام العلاقة مع الله والوعي بالذات، أي إشكالات تطال فلسفة النص الديني ومنه النص القرآني بالتحديد، لا بمعنى ما يوفره النص من رؤى كلية حول الوجود والعالم، بل بمعنى الرؤى والكليات التي تم نسجها حوله بطريقة التفسير والتأويل، وأحيانا ما أصبح يصطلح عليه بالقراءة الحداثية تلك التي أصبحت تحكم نظرتنا إلى النص وتنظم علاقتنا به وتراقب أي نشاط معرفي داخله .

ومن الأسباب التي دفعتني إلى البحث في "بنية النص القرآني" كون الدراسات القرآنية لم تنل نصيبها من التأليف خصوصا ما تعلق بالجانب المعرفي (الابستمولوجي)، وتكاد الدراسات المعاصرة، ومنها الحداثية للنص القرآني أن تكون حكرا على مجموعة من الدارسين الذين في الغالب الأعم كان تكوينهم العلمي خارج التخصص يضاف إلى ذلك أن أصحاب التخصص أنفسهم لم يتحرروا مما صنف فيه الأقدمون في باب علوم القرآن كالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والقراءات القرآنية أو في باب التفسير من جهة الإعجاز البياني واللغوي وأبقي الباب مغلقا على كثير من المعارف القرآنية التي قد تكون أوجها أخرى لإعجازه فضلا على فاعليته في الحياة .

أما المنهج التي اعتمدته هذه الدراسة **استقرائي** تحليلي، **تقويمي** قمنا من خلاله برصد وتتبع كل ما ارتبط بمحاور هذه الدراسات ومباحثها بعرض الأفكار والنظريات حول الدرس القرآني وتقويمها وتجاوز ما لا تسمح به هذه الدراسة على اعتبار أن كثيرا من هذه الآراء والنظريات هي في الحقيقة جزء من مشاريع مؤسسة مسبقا جعلت النص القرآني مدخلا لتحقيقها،خدمة للرأي لا خدمة للنص، كمشروع " الأنسنة " في القراءات المعاصرة .

وكان نتيجة لهذا المنهج وسيرا على خطواته تحدد بحثنا "**النص القرآني دراسة بنيوية**"، بأربعة فصول تفرض نفسها في تقسيم هذا البحث، أولها ما تعلق **بالخصائص العامة للنص القرآني**، أردنا من خلالها تحديد الميزة التي انفرد بها القرآن الكريم عن غيره من النصوص بما فيها النصوص الدينية المقدسة، تلك التي جعلت الحديث عن القرآن لا يستقيم دون المرور عليها، والأكثر من ذلك أن هذه الخصائص تباينت آراء الدارسين حولها، بين من طلب الرجوع إليها قبل أي دراسة لمتن القرآن،وبين من حاول تجاوزها لاعتبارها تمثل عائقا ابستومولوجيا لأي محاولة تقترب من النص القرآني، وشكل الوحي بما يختزن من حمولة دينية غيبة أولى هذه الخصائص، بالإضافة إلى مسألة النبوة وطريقة تلقي الوحي ،مرورا بأسباب النزول، تلك التي أثارت إلى اليوم ما أصطلح عليه بالتاريخية، والقول في النهاية بأنسنة النص وتفريغه من كل معطى غيبي .

وجاء الفصل الثاني "**بنية النص القرآني** " ليبحث من داخل النص وفق مباحث ثلاثة: البنية القصصية، البنية المعرفية – بكل أشكالها- وكذا النظام اللغوي في القرآن، كاشفا على أنظمة أخرى تتجاوز اللغة وتحفظ للقرآن قداسته كنص متعال، تلك الأنظمة التي تنتهي إلى اتساع دائرة الإعجاز القرآني التي طالما تأسست وإلى اليوم على الإعجاز اللغوي والبياني فقط، مما يتيح للمفسر بعد التعرف عليها الكشف عن مراتب معان عليا في النص. لاعتقادنا أن إهمالها والانتصار للجانب اللغوي والبياني في القرآن وحدهما – على ضرورتهما- أغرق الدرس القرآني بقياس القرآن الكريم على مثال سابق عليه وهو النص الأدبي الشعري بالتحديد، فكان العمل فيه منصبا على الكشف عن مبادئ النظم القرآني من خارج النص وليس من داخله بالرجوع إلى الاستعمالات الشعرية والأدبية على الرغم من أن العرب لم يستطيعوا تصنيف نوعه وطبيعته فلا هو شعر ولا هو نثر ولا هو خطابة.وجاء الكشف عن البنى الأخرى المشكلة للنص، القصصية والمعرفية وكذا النظام اللغوي، كردّ على بعض الطروحات التي ربطت القصص القرآني بالفكر الأسطوري، وألغت كل ما يتصل بالعقل رغبة منها في تسوية النص القرآني مع غيره من النصوص .

أما الفصل الثالث:"**النص القرآني من التأويل إلى القراءة المعاصرة** "فهو قراءة في آليات القراءة والتأويل، فرضتها طبيعة النص المقروء وهو القرآن الكريم النص المؤسس للأمة الإسلامية وحضارتها والمرجعية التي إليها تعود كل محاولات التأصيل، بل والتجديد أيضا، كما فرضتها أسئلة شتى بعضها ينبع

من طبيعة النص نفسه، وبعضها ينشأ من تطور الزمن وتوليده للأسئلة، مما يدعو إلى إعادة النظر في التفسير ومنهجياته، وبعضها يرجع في جذوره إلى أفكار وافدة لها أشباه ونظائر في التراث الديني . فكان هذا الفصل متنقلا عبر آليات متنوعة لفهم النص، مبتدئين ب**التأويل** في الحقل الإسلامي، عارضين لأهم التصورات والمفاهيم التي دارت حوله، ووجدنا فيه – بخلاف التفسير – المجال الخصب لتعدد الرؤى وتباينها إلى درجة القول بنفيه وعدم جوازه كما طرحته بعض المدارس الإسلامية ، مما جعل فهم النص القرآني يتعدد بتعدد الرؤى التأويلية .

مرورا بالهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النص، عرجنا على أهم المدارس الغربية في التأويلية المعاصرة عبر آليات التفسير التي حاولت تجاوز فهم النص من خلال العلاقات النحوية والتركيبية إلى رصد نفسية واضع النص ، كاشفة عن "معنى المعنى" الذي يختزنه مراد المؤلف ، وكان الغرض من هذا العرض هو الوصول إلى الغاية التي حاولت القراءة المعاصرة أن تصلها من محاولاتها الإمساك بالترسانة المفاهيمية لدى المدارس الغربية وجرها للتعامل مع النص القرآني .

لنختم هذا الفصل بالوقوف على القراءة المعاصرة للنص القرآني ، ليس وقوفا الغرض منه التأريخ لها ، أكثر من محاولة الوقوف على الأسس المنهجية والأيديولوجية ، والجرأة التي شحنت بها هذه القراءة ،كان أبرزها محاولة التسوية بين عموم النصوص ، دون فصل بين المقدس وغيره على اعتبار أن هذه التسوية خطوة نحو التجرد والعلمية ،كما تدعي البنيوية ذلك .

وجاء الفصل الرابع: **نماذج من القراءة الحداثية،** مستعيرا نموذجي محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، لما أثاراه من جدل معرفي لا يزال صداه مستمرا إلى اليوم، تكشّف من خلال عدة أوجه لعل أبرزها هو التعامل المباشر مع النص القرآني بآليات ومناهج تحليل الخطاب، متنوعة ومعاصرة، كانت البنيوية والتفكيكية والهرمنيوطيقا أهمها، وجاءت قراءتهما للنص القرآني أكثر جرأة ومباشرة، حاولا تجاوز كل موروث تفسيري، ونقده وأحيانا طعنه، وفق رؤية غربية مبتورة السياق الثقافي والفكري لطبيعة النص القرآني، دون الاعتماد على العلوم الإسلامية التي أنشأت لهذا الغرض أبرزها علوم القرآن، فكان لنا وقفة مع هذين النموذجين لتفكيك الرؤية والمنهج ، وتوضيح مدى تهافتهما .

ولابدّ للباحث من الإشارة إلى أهم الدراسات التي عرضت موضوعه أو بعضا منه، وقد استقت الدراسة مادتها من مصادر ومراجع كثيرة متنوعة، أهمها كتب التفاسير، والمؤلفات الأخرى التي تناولت

دراسة القرآن وعلومه، مثل كتب روح المعاني في تفسير القرآن الكريم للآلوسي، الكشاف للزمخشري ،المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ،البرهان في علوم القرآن للزركشي، و الدراسات القرآنية الحديثة كالوحي ودلالته في القرآن والفكر الإسلامي لعبد الستار الأعرجي المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، لأمير عباس، الهيرمونيطقا والنص القرآني نقد وتجريح لسمير حميد، والمصادر اللغوية القديمة التي تنوعت ما بين كتب اللغة ومعجماتها، وقد أفدت منها بما أشارت إليه من نصوص متعلقة بالموضوع. ومن مراجع معاصرة في القراءة الحداثية للنص القرآني التي أغنت الأطروحة بالنصوص والأمثلة التطبيقية. كمفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الاتجاه العقلي في التفسير، النص والسلطة والحقيقة لنصر حامد أبو زيد، والقرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، لمحمد أركون ...

لا أنكر أنه واجهتنا صعوبات أثناء البحث، وهي من الأمور الاعتيادية التي تواجه الطالب في رحلته العلمية، كان من أهمها المراجع الجديدة التي تتعلق بالدراسة، تلك التي كنا نجد إعلانها في الانترنيت، ولا نجدها في المكتبات الوطنية، مما اضطرنا للتريث حتى يتسنى لنا الحصول عليها من خارج الوطن وقد كلفتنا الوقت الكثير للحصول عليها كان ذلك على حساب إتمام هذه الدراسة في الوقت المناسب. وهناك بعض المسائل العالقة كالأسرة، وما يصاحبها من مشاغل يومية، نتحاشى أن ندخل فيها احتراما لمقام العلم .

و في الختام لا يسعني إلا أن أحمد الله عزَّ وجل على عونه لي، وأن أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف أ. **د. الجيلالي سلطاني** على توجيهاته القيمة،و أشيد بصنيعه معي، إذ صاحبني مع نشأة بحثي، ولقيت عنده التشجيع كله، ولطالما احتجت إلى دفع معنوي، فكان يحثني على المضي قدماً في مراحل بحثي، فما ادخر نصحاً أو ملاحظة إلاو أبداها لي، وكانت لملاحظاته القيِّمة الأثر الأكبر في تدرجي في البحث، و قد كنت آخذ من وقته القسط الكبير، ليشرف على مراجعة ما أدونه من فصول، ومتابعتها فصلا فصلا، بل كلمة كلمة، وتفضله في إبداء الملاحظات والآراء القيمة فيها، فقد كان خير أستاذ لتلميذه، وخير مفيد لمستفيده،و لم يأل جهدا في الإشراف على أطروحتي. ولا أنسى جميله، ووفاءه لي، وتعبه معي، جزاه الله خيرا، و له مني كل الشكر والامتنان ...

الفصل الأول :

الخصائص العامة للنص القرآني

المبحث الأول : ظاهرة الوحي القرآني

يمثل القرآن الكريم المورد الأساس في دراسة الوحي بوصفه أدق وأهم نص موحى من الله تعالى، فهو وثيقة مهمة في التعرف على الفهم الإسلامي للوحي وما يمثله ، والقرآن الكريم أكثر الكتب السماوية حديثا عن الوحي وطبيعته وبيان وسائله وأنواعه ومصدره ومتلقيه.

فقد ورد ذكر الوحي بلفظه الصريح وبصيغه المتعددة في ثمانية وسبعين موضعا[1].

يمكن القول بأنه يطلق في اللغة على: الإشارة والإيماء، كما يطلق على الإلهام الذي يقع في النفس، وهو أخفى من الإيماء.

قال ابن منظور: هو إعلام في خفاء، ولذلك صار الإلهام يسمى وحيا[2].

وقال الفيروز آبادي[3]: الوحي: الإشارة، والكتابة، والمكتوب، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك، وأوحى إليه: بعثه وألهمه.

ويتناول الوحي بهذا المعنى اللغوي: الإلهام الفطري للإنسان،كالوحي إلى أم موسى: ((وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ))[4]

1- الإلهام الغريزي للحيوان، كالوحي إلى النحل ((وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ))[5] .

2- الإشارة السريعة على سبيل الرمز كإيحاء زكريا عليه السلام:((فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيّاً))[6] .

---

[1] – محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ،مادة وحي، دار الفكر ، بيروت 1978م ، ص 746-747

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مادة و ح ي ، طبعة1، بولاق، 1302هـ.

[3] – آبادي الفيروز محي الدين عمر بن يعقوب، القاموس المحيط، ج4، باب الياء فصل الواو.، بيروت، دار الجيل، د. ت ،ص410

[4] – سورة القصص ،الآية 7

[5] – سورة النحل ، الآية 68

[6] – سورة مريم ، الآية 11

3- وسوسة الشيطان وتزيينه الشر في نفوس الناس ((وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَـٰدِلُوكُمۡۖ))[7].

4- ما يلقيه الله إلى ملائكته من أمر[8]((إِذۡ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمۡ فَثَبِّتُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ))[9].

5- كما يطلق على الإعلام بالشيء في الخفاء، وهو أن تُعلِم إنساناً بأمر تخفيه على غيره كما حكى الله تعالى((وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَـٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ))[10].

6- ووحي الله إلى أنبيائه هو ما يلقيه إليهم من العلم الضروري الذي يخفيه عن غيرهم.

إنّ إطلاقات اللغة على (مفهوم الوحي) أكدت أن معاني الإعلام والخفاء والإرسال كانت قاسما مشتركا بين المعاني المتعددة للوحي[11]. ويكاد المفسرون يتفقون في تعريفهم للوحي من حيث المفهوم الشرعي القرآني له على أنه "يعلم الله من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم لكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر[12]، مما جعل لفظ الوحي يختص بما يلقى إلى الأنبياء عليهم السلام دون غيرهم" لا يجوز أن تطلق الصفة بالوحي إلا لنبي، فإن قيد ذلك على خلاف هذا المعنى كان جائزا[13] وعلى هذا كانت للوحي خصائص انفرد بها عن كل ما أوثر من كلام، حتى كلام النبي نفسه صلى الله عليه وسلم، الذي يعتبر دون كلام الله وفوق كلام البشر، وأما هذه الخصائص هي :

---

[7] – سورة الأنعام ، الآية 121

[8]– انظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة ، القاهرة ،1995 م ،ص34.

[9] – سورة الأنفال ، الآية 12

[10] – سورة الأنعام ، الآية 112

[11] – عبد الستار جبر حمود الأعرجي ، الوحي ودلالته في القرآن والفكر الإسلامي، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت ،2001 ، ص10.

[12]– الزرقاني محمد عبد العظيم ،مناهل العرفان في علوم القرآن ،ج1،ط1،دار الكتاب العربي،بيروت ، 1995م ،ص 91

[13]– الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن ، تحقيق أحمد العاملي ، التبيان في تفسير القرآن بالقرآن ،ج5 ، د.ط ، مطبعة النعمان ، النجف ، العراق ،1969م ،ص 421 .

أولا نسبته إلى الله :

إنه لا نجد أية جهة أخرى غير الله يمكن أن تنهض صفاتها وتتلاءم إمكاناتها مع ما في الوحي من خو ق لكل مستويات القدرة المحدودة،لأنه يستمد من قدرة مطلقة تتعالى على القدرات البشرية أو أية نسبة أخرى، فما يأتي به الوحي من معارف وأعمال لا يمكن أبدا تفسيره إلا بإثبات أن الوحي"كلام سماوي غير مادي ليس للحواس الظاهرية والعقل أن تصل إليه"[14]، وعندما نمعن النظر في هذا الوحي نجد فيه تميزا عن كل ما يحيط بنا و بمعارفنا إننا ننجذب فيه إلى حقيقة عميقة تخاطب فينا مكنونات وخفايا لا تسبر غورها إلا قوة مطلعة على سرائرنا خارجة عن ذواتنا ومستويات عالمنا، قوة مهيمنة تحيط بأسرار الوجود كله.

لهذه المميزات فإن النبوات، والوحي أساسها، كانت في مختلف فترات انطلاقها موضعا للجدل والخلاف مثلت حدثا استثنائيا ارتبطت بما وراء هذا العالم من خلال اتصالها بقوى غير منظورة تنتمي إلى عالم مختلف عما ألفه البشر عالم انعكس في سلوك الأنبياء وحياتهم ومعارفهم عجزت عقول الناس أن تستوعبها بل انتهت إلى اتهامهم بالجنون أحيانا وبالسحر أحيانا أخرى .

إن الله تعالى ينسب وبصراحة وفي كثير من الموارد آيات القرآن إلى نفسه، بأنه هو الذي أوحاها، وأن القرآن ليس إلا هذا الذي أوحاه.

قال تعالى:{كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ}[15].{وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحاً مِّنَ اَمْرِنَاۖ مَا كُنتَ تَدْرِے مَاٱلْكِتَٰبُ وَلاَ ٱلِايمَٰنُ}[16].{أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ}[17].

{وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۖ}[18].

---

[14]- الطباطبائي محمد حسين ، القرآن في الإسلام ، ترجمة أحمد الحسيني ، ط1، دار الزهراء للطباعة والنشر ، بيروت ، 1973م ، ص 98

[15]- سورة الشورى ،الآية 3

[16]- سورة الشورى ،الآية 52

[17]- سورة يوسف ، الآية 3

[18]- سورة الأنعام ، الآية 19

{قُلِ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحِىٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّىۚ}[19] .

إن الآيات الدالة على أن القرآن وحي من الله، هي بنفسها تشير إلى أن نزول القرآن هو من قبله تعالى، و أي احتمال أن يكون المراد من الوحي الإلهي ذاك الإلهام القلبي والوحي النفساني فهو مردود، تدفعه الآيات التي استعملت مصطلح «النزول، التنزيل، الإنزال» بدل كلمة «الوحي»، مما يدل على أن الإيصال إنما كان من خارج نفس النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يختص هذا بوحي القرآن، وإنما يشمل التوراة والإنجيل أيضاً، قال تعالى:{نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِۗ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرِيةَ وَالِانجِيلَ}[20]. {إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ}[21].{وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰناً لِّكُلِّ شَےْءٍ}[22].{تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ}[23].{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ}[24].{وَإِن كُنتُمْ فِے رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَاتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ}[25].

والآية الأخيرة هي الآية المعروفة بآية التحدي، التي تطلب من الناس أن يشحذوا هممهم لمحاولة الإتيان ولو بمثل سورة واحدة من القرآن، ومثل هذا التحدي وعدم معارضة البشر له دليل على أن القرآن من الله .

ثم إن استعمال مفردة التلاوة للدلالة على القراءة وإبلاغ المخاطب هو استعمال شائع ومتداول، وقد استعمل الله تعالى هذه المفردة في أكثر من موضع للدلالة على أنّ الوحي معنى ولفظا هو منه تعالى:{ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلاَيَـٰتِ وَالذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ}[26].{تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّۖ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ}[27].

---

[19]- سورة الأعراف ، الآية 203
[20] - سورة آل عمران ، الآية 3
[21]- سورة النساء ، الآية 103
[22]- سورة النحل ، الآية 89
[23]- سورة الحاقة ، الآية 44
[24]- سورة الحجر ، الآية 9
[25]- سورة البقرة ، الآية 23
[26] - سورة آل عمران ، الآية 58
[27] - سورة البقرة ، الآية 252

هذه الآيات، وبالإضافة إلى دلالتها على سماوية القرآن، تدل على أن نزوله نزول لفظي، وأن التلاوة إنما هي من الله والملائكة.

وهناك آيات تدل على أن التلاوة هي من النبي صلى الله عليه وآله وسلم

{قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرِيكُم بِهِۦ}[28].

{قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ}[29].

{وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُواْ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا}[30].

{وَأَنْ أَتْلُوَاْ ٱلْقُرْءَانَ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ}[31].

والدلالة هنا أوضح، إذ إن النبي كان أمّيا، فلا يمكنه أن يكتب أية نسخة ليقرأ منها، مما يعني أن النبي كان يتلو ما جاءه الوحي.

هناك آيات تصف القرآن بأنه قول الله وكلامه، وهي نفسها تنسب ألفاظ الوحي إلى الله {إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ}[32]،{إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ}[33].

وهناك آيات أُخَر تدل على أن قراءة القرآن هي منه تعالى إلى النبي الكريم : {سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ}[34].{فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ }[35].

والآية الأولى تخبر أن الله سيُقرئ القرآن للنبي، وتنهاه عن نسيانه، والثانية تأمر النبي بمتابعة القراءة له، مما يثبت النزول اللفظي للقرآن من الله تعالى.

---

[28] –سورة يونس ، الآية 16

[29] – سورة الأنعام ، الآية 151

[30] – سورة الكهف ، الآية 83

[31] – سورة النمل ، الآية 92

[32] – سورة الحاقة ، الآية 40

[33] – سورة الطارق ، الآية 13

[34] – سورة الأعلى ، الآية 6

[35] – سورة القيامة ، الآية 18

ثانيا : نسبة القرآن إلى الملك :

هناك بعض الآيات في القرآن تنسب «نزول القرآن» إلى الملك:

{نَزَلَ بِهِ اِلرُّوحُ اُلاَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ اَلْمُنذِرِينَ }[36].

{نَزَّلَهُۥ رُوحُ اُلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ}[37].{قُلْ مَن كَانَ عَدُوّاً لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ}[38] .

ويتضح منها وجود «واسطة» في الوحي تارة باسم الروح الأمين، وروح القدس، وأخرى باسم جبرائيل، وبعضها ملك شديد القوى:{إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحيٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ اُلْقُوىٰ}[39]، والآيات التي تلتها تخبر عن رؤية الملك: {ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوىٰ ۝ وَهُوَ بِالاُفُقِ اِلاَعْلىٰ ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّىٰ ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوَ اَدْنىٰ ۝ فَأَوْحىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَا أَوْحىٰ ۝ مَا كَذَبَ اَلْفُؤَادُ مَا رِأىٰ ۝ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرىٰ ۝ وَلَقَدْ رِءاهُ نَزْلَةً اُخْرىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ اِلْمُنتَهىٰ}[40].

ويرى المفسرون أن هذا الملك هو جبرائيل، وقد رآه النبي على صورته الحقيقية. وفي مقام التحليل لهذه النقطة نشير إلى أن نزول «حقيقة القرآن» المجردة بواسطة الملك على العنصر المادي للنبي الكريم صلى الله عليه وسلم أمر منسجم تمام الانسجام مع المباني الفلسفية و العرفانية؛ إذ قد برهن فيهما أن أول وجود ممكن صدر من الذات الإلهية هو «الحقيقة المحمدية»، والموجودات الأخرى إنما اكتسبت الوجود منها وبواسطتها، فالملائكة بأجمعهم ما هم إلا معاليل و تجليات لهذه الحقيقة، والقول:إن جبرائيل يتلقى «الحقيقة المجرَّدة» للقرآن من «الحقيقة المحمدية» وينقلها إلى الجسد المادي للنبي محمد صلى الله عليه وسلم لا يتنافى مع القول بإمكان اتصال النفس النبوية مباشرة بعالم الغيب، وأخذ القرآن مباشرة منها.

---

[36]- سورة الشعراء ، الآية 193

[37]- سورة النحل ، الآية 102

[38]- سورة البقرة ، الآية 97

[39]- سورة النجم ، الآيتين 4-5

[40]- سورة النجم ، الآية 6-14

ثالثا: علاقته بالغيب :

كما يمثل الوحي في حد ذاته ظاهرة خفية في مفهومها إذ أن كل الدلالات اللغوية تذهب إلى اعتبار الوحي بمعنى الخفاء، كما يذهب إلى ذلك الكسائي"وحى إليه بالكلام يحي به وحيا، وأوحى إليه وهو أن يكلمه بكلام يخفيه عن غيره"[41].

ينفرد أيضا بكونه لم يكن للبشر سابق معرفة بالمعارف التي أحدثها الوحي في ثقافتهم، مما جعل خاصية الغيب ترتبط بالوحي كأحد أهم الخصائص الفريدة فيه، ومرد الغيب لله تعالى، لهذا يذهب الراغب الأصفهاني إلى القول في الغيب "أنه ما لا يقع تحت الحواس، و لا تقتضيه بداءة العقول، وإنما يعلم بخبر الأنبياء"[42]، فمعارفه غائبة عن الحس البشري المحدود المقيد، فهو غيب بالنسبة للإنسان، إذ يقال" يقال للشيء غيب وغائب باعتباره بالناس لا بالله تعالى فإنه لا يغيب عنه شيء"[43]، قال تعالى : ((قُلْ بَلِىٰ وَرَبِّے لَتَاتِيَنَّڪُمْ عَٰلِمُ اُ۬لْغَيْبِ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِے اِ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَلاَ فِے اِ۬لاَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلاَّ فِے كِتَٰبٍ مُّبِينٍ}[44]، أما ما يشمل عليه في إطلاق لفظ الغيب مما لا يقع عليه الحس فهو : الله سبحانه وتعالى وآياته الكبرى الغائبة عن حواسنا ومنها الوحي"[45] .

ويتأكد ارتباط الوحي بالغيب وكونه وسيلة له، في أن الوحي من خلال القرآن أخبر في عدة من آياته عن أمور مهمة تتعلق بما يأتي من الأنباء والحوادث، لم يستطع العقل البشري إدراكها وغابت عن البشر قبل ورود الوحي بها، وهي من اختصاصات الله تعالى فلا سبيل لمعرفته إلا منه سبحانه وتعالى قال الله تعالى في كتابه العزيز :{وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ اُ۬لْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَآ إِلاَّ هُوَۖ وَيَعْلَمُ مَا فِے اِ۬لْبَرِّ وَالْبَحْرِۖ

---

[41] – الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد ، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد الله درويش ،ج 5 ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، مصر ، 1964 م ،ص296

[42] – الأصبهاني الراغب ، الحسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ،1961 ، ،ص 366

[43] – المصدر نفسه ، ص366

[44] – سورة سبأ ، الآية 3

[45] – الطبطبائي محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ،ج1، ط3،مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت لبنان ، 1973م ، ص45

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ اِ۬لاَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ اِلاَّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ}[46].

تبقى ملاحظة فيما يتعلق بورود آيات قرآنية كريمة على لسان بعض الأنبياء عليهم السلام، تنفي معرفتهم بالغيب، قوله تعالى:{قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِے نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً اِلاَّ مَا شَآءَ أَ۬للَّهُۖ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ اُ۬لْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ اَ۬لْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ اَ۬لسُّوٓءُۖ إِنَ اَنَا إِلاَّ نَذِيرٞ وَبَشِيرٞ لِّقَوْمٖ يُومِنُونَ}[47].

فهذه الآيات الكريمة لا تنفي الإخبار بالغيب عن غيره تعالى مطلقا وإنما هي تعني التبعية في علم الغيب "فهو تعالى يعلم الغيب لذاته وغيره يعلَمه بتعليم الله"[48]، أي أن علم الغيب منفي عن البشر بمعنى أن يكون علمهم له طبيعة بشرية أعلى من طبيعة عموم البشر، فالآيات نافية أن يكون علمهم للغيب بعلم ذاتي وليست بنافية للعلم "الكسبي" بمعنى انكشاف الغيب لهم بتعليم إلهي من طريق الوحي فهو من الله سبحانه علم، وهو من البشر إخبار بالكسب.

وهذا ما أكدته آيات أخرى كقوله تعالى{ذَٰلِكَ مِنَ اَنۢبَآءِ اِ۬لْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَۖ}[49]، ويأتي الملائكة و الأنبياء عليهم السلام في مرتبة متقدمة في تلقيهم الوحي ومنه الغيب عن الله تعالى فيما يعرف بالاصطفاء بتعبير القرآن الكريم: { اِ۬للَّهُ يَصْطَفِے مِنَ اَ۬لْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلاٗ وَمِنَ اَ۬لنَّاسِۖ إِنَّ اَ۬للَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ}[50] {عَٰلِمُ اُ۬لْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَداً اِلاَّ مَنِ اِرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَداً}[51]، وفي الآية الأخيرة تقييد في إظهار الغيب إلا للرسول إذ تشير الآية إلى أن الله تعالى"لا يطلع على الغيب إلا المرتضى الذي هو المصطفى للنبوة خاصة ،لا كل مرتضى"[52]، يبقى أن مسألة الاصطفاء وإلقاء الغيب إليهم عليهم السلام، مرتبط باستعداد فطري اختص به الأنبياء

46- سورة الأنعام ، الآية 59

47- سورة الأعراف ، الآية 188

48- الطباطبائي محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، ج20 ، ص53

49- سورة آل عمران ، الآية 44

50- سورة الحج ، الآية 75

51- سورة الجن 26-27

52-الزمخشري جار الله ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ،ج4 ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ،ص172

عليهم السلام دون سواهم وهو عصمتهم لأنه من"خصائص النبوة غير المكتسبة"[53]، ثم أن مسألة الاصطفاء لا يفهم منها هو اختصاص الأنبياء عليهم السلام بالغيب وفقط، بل يشمل وظيفتهم الرسالية و التبليغية، لتصبح معرفتهم بالغيب في حدود أدائهم الرسالي وإلا فلا معنى لمعرفة الغيب، لذاته، لهذا جاء خطاب الله تعالى صريحا:{لِّيَعْلَمَ أَن قَدَ اَبْلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصيٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً}[54] .

شبهات حول فكرة الوحي :

أثيرت كثيرا من الشبهات حول الوحي ،من المستشرقين وغيرهم، ممن ينتسبون إلى دائرة الإسلام، وسنحاول معالجة هذه الشبهات انطلاقا من البنية الفكرية التي أسست عليها مثل هذه المقولات دون التعرض إلى التشخيص الذي قد يأخذ مجالا لا يتسع له مثل هذا البحث .

أولا: القول بأن عملية الوحي مستحيلة الوقوع وذلك بسبب التباعد بين العالم العلوي والعالم السفلي، فالأول روحي لطيف، والثاني متكدر مادي كثيف، وحيث لا واسطة بين الجانبين فلا يمكن أن تكون هناك علاقة واتصال بينهما[55]

والإجابة على هذه الشبهة يأتي من خلال إثبات ثلاث مقدمات:

1- أن هذه النظرة مبنية على كون العالم مادياً مجرداً، وهي الرؤية التي شاعت في الوسط الغربي في بدايات النهضة الحديثة عند التصادم مع الكنيسة، وتطورت لتستقر مع مونتسيكيو وفولتير وروسو على القول بالدين الطبيعي الذي يدعو إلى الإيمان بالله من غير اعتقاد بديانات منزلة وهو"مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدين طبيعي، مبني على العقل التجريبي لا على الوحي... ومصدره العقل الفردي"[56]. وبالتالي فإننا لو أثبتنا عكس ذلك وأن العالم مادي روحي لما بقي لهذا الإشكال مجال .

---

[53]- رضا محمد رشيد ، الوحي المحمدي ، دار المنار ، القاهرة ، ط5 ، 1367هـ ،ص 181

[54]- سورة الجن ، الآية 28

[55]- ينظر تقسيم العالم إلى علوي وسفلي ، ومجموع الآراء الفلسفية فيه ،كتاب : بكار محمود الحاج جاسم ، الأثر الفلسفي في التفسير ، ط1،دار النوادر ، بيروت ، 2008م ، ص 291 وما بعدها ؟

[56]- عبد الهادي الفضلي ، أصول البحث ، ط1، دار المؤرخ العربي ، بيروت ، 1992م ،ص 21

2- إننا نثبت بأن العالم السفلي مزدوج ومتداخل بشكل دقيق، بل أساس تركيب الإنسان مادي روحي، إذ لا معنى للوجود المادي وحده مستقلا للإنسان الحقيقي التام الخلقة، ولهذا إذا ما نزعت الروح يحدث نقص في إنسانية الإنسان الحقيقية، حتى وإن أطلق عليه بأنه إنسان بالمعنى الأعم .

نحن نعتقد- ولهذا فإن الإشكال لا يشملنا وبالتالي فهو ساقط لا أقل بالنسبة لنظرتنا نحن للعالم – بأن وراء البعد المادي للإنسان بعد آخر جوهري وهو الذي يؤهله للارتباط بالعالم الروحاني، فهو من جهة مرتبط بالعالم العلوي ومن جهة أخرى مرتبط بالعالم السفلي وهذا ما بينته الآيات الكريمة، ففيما يتصل بالجانب المادي قوله تعالى: ((وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ))[57]، وفيما يتصل بالجانب الروحي قال سبحانه ((ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقاً ءاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ))[58] .

فإذا ثبت لدينا بأن الإنسان خلق من بعدين مادي وروحي، أي إذا أثبتنا بأن للإنسان بعدا روحيا، فإنه يرتفع الإشكال الذي يقول بامتناع الاتصال بين العالم العلوي والسفلي، إذ يمكن أن يتصل العالم العلوي الروحي اللطيف بالإنسان من خلال الجانب الروحي اللطيف الذي لديه .

3- لقد ثبت في الغرب الوجود الحقيقي للروح وتلازمها للإنسان وعدم انفكاكها عنه .

وذلك بأنه لما شاع الفكر المنكر لوجود الروح في العالم الغربي انعكس الأمر بعد حين، وهو تماماً ما ذكره محمد فريد وجدي في دائرة المعارف "فلما ظهرت آية الرو ح في أمريكا سنه 1846م وسرت منها إلى أوروبا كلها وأثبت الناس بدليل محسوس وجود عالم روحاني آهل بالعقول الكبيرة والأفكار الثقافية تغير وجه النظر في المسائل الروحانية وحييت مسألة الوحي بعد أن كانت في عداد الأضاليل القديمة"[59].

فإذا ثبت لديهم الوجود الحقيقي للروح انتفى أصل الإشكال وارتفع المانع من إمكانية الوحي .

---

[57]-سورة المؤمنون ،الآية 12

[58]-سورة المؤمنون ، الآية 13

[59]- محمد فريد وجدي ، دائرة معارف القرن العشرون ج10 ، ط3 ،دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت 1971م ،ص 713

ثانيا: بعد أن أثبت النافون لوجود الروح وجودها الحقيقي ،ترقّوا إلى إشكالية أخرى وهي تتعلق بكيفية الوحي، أي أقروا مسألة الوحي ولكنهم فسروها تفسيراً غامضاً وخاطئاً ،والسبب في ذلك أنهم حاولوا البحث فيها على قاعدة العلم التجريبي لا على أساس الطريقة المقررة دينيا .

وكان خلاصة ما توصلوا إليه هو أن الوحي عبارة عن إلهامات روحية تنبعث من داخل الوجود، أي الروح الواعية هي التي تعطينا تلكم الإلهامات الطيبة الفجائية في ظروف حرجة، وهي التي تنفث في روع الأنبياء ما يعتبرونه وحياً من الله سبحانه وتعالى، وقد تظهر نفس تلك الروح القابعة وراء أجسامهم متجسدة خارجاً فيحسبونها من ملائكة الله هبطت عليهم من السماء ،وما هي إلا تجلٍ لشخصياتهم الباطنية، فتعلمهم ما لم يكونوا يعلمونه من قبل، وتهديهم إلى خير الطرق لهداية أنفسهم وترقية أمتهم، وليس بنزول ملك من السماء ليلقي عليهم كلاماً من عند الله سبحانه .

وقد كان دليلهم على ذلك: أن الله- جل وعلا- أن يقابله بشر أو يتصل به مخلوق، وأن الملائكة مهما قيل في روحانيتهم وتجردهم عن المادة فلا يعقل أنهم يقابلون الله أو يستمعون إلى كلامه، لأن هذا كله يقتضي تحيزاً في جانبه تعالى، ويستدعي عدم التنزيه المطلق اللائق بشأنه، ولأن الملائكة مهما ارتقوا فلا يكونوا أعلى من الروح الإنساني التي هي من الله نفسه فمثلهم ومثلها سواء .

ولكن الكلام يمكن مناقشته والرد عليه بالملاحظات التالية:

1- كيف أُثبت هذا التصور الذي لا يمكن أن تؤكده التجربة ،أي كيف تمت عملية الإثبات..؟ .إن ذلك مجرد إدعاء، وعلى افتراض بأن كلام غيرهم إدعاء فإن هذا الكلام لا يتجاوز كونه إدعاء أيضا . فالروح لطيفة فكيف خضعت للتجربة العلمية؟ .!

2- إن قولهم هذا يكشف أنهم مقتنعون بأصل التوجيه اللامادي وهو إثبات لبداية الطريق، إذ أنهم اقتنعوا من كل ذلك بوجود عالم آخر مليء بالعقول وراء هذا العالم ، ووجدوا من واقع الإنسان شخصية أخرى وراء شخصيته الظاهرة .

3- إن الدليل الذي استندوا إليه في إثبات دعواهم غير تام بل هو مصادرة واضحة، فالوحي لا يقتضي التحيز (المكان والزمان)كما زعموا ولعل مرجع هذا الإشكال إلى أنهم قاسوا العالم اللامادي بمقاييس تخص العالم المادي ولهذا قالوا بالتحيز.

ولذا فإن ما نعتقد من حقيقة للوحي لا يقتضي التحيز، بل على العكس من ذلك تماماً، فإن نظرية الوحي التي طرحناها هي أبعد ما تكون عن ذلك. بل إننا نعتقد بأن ما طرحوه من أشكال هو بذاته المحذور، لأن انقطاع التوجيه بين العالمين يقتضي العبث في الخلق وعدم القدرة والإهمال .

4- إن الذي دفعهم لهذا التحليل هو السعي لإيجاد حل لما وجدوه في كتب أهل الكتاب المحرفة مما يتناقض مع العلم .

ولو أنهم اطلعوا على القرآن ورأوا أنه كيف يتوافق مع العلم وكيف يدعو إلى التفكير العلمي والمعرفي في أكثر آياته لتغيرت نظرتهم تماما .

المبحث الثاني : النبوة وتلقي الوحي

إذا كان الوحي يعلمه الله لنبيه بواسطة ملكه جبرائيل وهذا التعليم الذي انطلق إلى الوجود بعبارة "اقرأ " هو تعليم إلهي اصطفائي، إنه إلهي المصدر اصطفائي الوسيلة، بشري الغاية، فهو ليس تعليما بشريا اجتماعيا نشأ من تآليف البشر وفلسفتهم، ولكنه كما قال الله تعالى في قرآنه الكريم:{إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[60]، من لدنه تعالى، فكيف يكون المتلقي الأول، وهو النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، كيف يتصل الإنسان في مقام المجتمع بالله في مقام الغيب، فالنبي المصطفى صلى الله عليه وسلم الذي يتلقى باستعداداته ووعيه البشري وحيا إلهيا فريدا ولطيفا لهو حقا مقام الإعجاز والحيرة لدى الناس بكل توجهاتهم،لقد شكل هذا الاتصال بين الوحي والنبي، جدلا واسعا بين علماء المسلمين ومفسريهم فضلا عن غيرهم .

لكن القرآن الكريم يفصل في هذا الإشكال ويؤكد في كثير من الآيات أن النبوة فضل من الله عز وجل وليست كسبا من العبد، ومن هذه الآيات قوله تعالى:{قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَـٰنٍ إِلاَّ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُومِنُونَ}[61]،قال البيضاوي:"جعلوا الموجب لاختصاصهم بالنبوة فضل الله ومنه غليهم، وفيه دليل على أن النبوة عطائية وأن ترجيح بعض الجائزات على بعض بمشيئة الله

60- سورة يوسف ، الآية 2

61- سورة إبراهيم ، الآية 11

تعالى"[62]. على أن هذا العطاء من الله، لا ينفي القول بأن النفس النبوية المصطفاة لتلقي الوحي لها قدرات وخصائص تميزها بعد تلبسها بصفة النبوة عن سائر النفوس البشرية.

فالنفس النبوية لكي تكون لها ملكة الاتصال بعالم غريب عن عالمها وهو الأفق الأعلى لتستمد منه الوحي لا بد لها من استعداد فطري محض ليس للكسب وحده الذي فيه أثر بحيث تكون في ذروة الإنسانية، قادرة على احتمال انكشاف حجاب هذا العالم الغريب حيث "تشهد من أملاك الله الشهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصي الدليل والبرهان"[63].

ولأن مقام الاصطفاء الرباني ليس لأي كان، لخطورته وأبعاده لعل أهمها هداية الناس إلى الحق تبارك وتعالى، فمن يختاره الحق لمكاشفته على عالم الغيب يقتضي أن يكون من سنخ هذا العالم فيتضح أن النبي لا يمكنه إقامة نبوة بوظيفتها في الهداية وطريقها بالإنذار بما تأتي به إلا بتوافر ثلاث خصائص تتميز بها الروح النبوية عن سائر الأرواح وهي:

- أنها تتصرف في الطبيعة وأنظمتها الخفية بالمعجزة التي تكون الطاقة التي تقوم بها فوق حدود القوى والطاقات البشرية .
- أنها تمتلك العصمة كملكة .
- أنها ترتبط بعالم الغيب، إذ هو المادة الأولى لكيان النبوة حيث تتوقف عليه المادتين السابقتين ، ولأن الاتصال به روح المعجزة وحياة العصمة .وتميز النبي خاصية أخرى يختلف بها عن سائر البشر، إذ الإنسان في حالة الاتصال بعالم الغيب لا بد له من الخروج عن القيود التي تربطه بعالمه المادي المحدود، أما النبي فهو لا يحتاج إلى الخروج من عالم الجسد المادي إلى عالم الروح الغيبي من أجل إدراك الغيب والاطلاع عليه من خلال تلقي الوحي[64] .

ويحدد الإمام فخر الدين الرازي الخصائص المميزة لقوى النبي بثلاث:

---

[62] – الرازي ،أبو عبد الله فخر الدين ،أسرار التنزيل وأنوار التأويل ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ،و عبد المنعم فرج درويش ،،ج 3 ، مكتبة ركابي ،ط1 ، القاهرة ، 2000م ،ص157

[63] – عبده محمد ،الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1972م ، ص415

[64] – رضا محمد رشيد ، الوحي المحمدي، ص18

1- في قوته العاقلة وهو أن يكون كثير المقدمات، سريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غلط يقع له فيها .

2- في قوته المتخيلة وهو أن يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله، ويكون مخبرا عن المغيبات الكائنة والماضية ..

3- أن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعبانا والماء دما ويبرئ الأكمه والأبرص بإذن الله[65].بهذه القدرات والقوى والملكات تكاملت النفوس النبوية وصارت أوعية نقية مهيأة لتلقي الفيض الإلهي ومختصة بنعم وألطاف لم يكن لغيرهم إليها من سبيل تمثلت بـ" الوحي والتكليم ونزول الروح والملائكة ومشاهدة الآيات الكبرى، وما أخبرهم به كالملك والشيطان واللوح المحفوظ والقلم وسائر الآيات الخفية على حواس الناس"[66] .

خصائص الوحي المحمدي: يحمل الوحي المحمدي بين ثناياه ملامح أعظم معجزة عرفها التاريخ الديني الإنساني، فالوحي المحمدي جمع بين كل صور الوحي للأنبياء، ونقل عنهم ما كان قبله من وحي، وقص ما كان من قصص الأنبياء مع أممهم وشعوبهم، وبين مراحل دعواتهم وكشف عن كثير من جزئيات وتفاصيل الناس الذين تلقوا الوحي من الأنبياء ولعل الميزة التي ينفرد بها القرآن الكريم أنه يحتل الصدارة " كما ومرتبة وأفضلية بخصائصه وأشكاله، والأكثر من هذا أن ذكر القرآن الكريم لأي وحي إلى الأنبياء الآخرين يرد دائما إما مدخلا للوحي المحمدي أو خاتمة للدلالة عليه"[67]، قال الله تعالى:{ إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا}[68]

القول بالوحي النفسي :

في دراسة متأنية لحياة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، فإننا نجد الوحي رفيقا أمينا لهذا النبي الموحى إليه، يصعب معه الدارس أن يجد لحظة الفصل بين حياته الخاصة وحياته المسؤولة، بل من العجيب فعلا الجزم أن ما عاشه محمد صلى الله عليه وسلم، عاشه منفصلا عن ظاهرة الوحي، بل كل

---

[65]- الرازي أبو عبد الله فخر الدين ، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ،ج2،مكتبة الأسدي ، طهران ،1966م،ص523

[66]- الطباطبائي محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن،ج2،ص330

[67]- الأعرجي ستار جبر حمود، الوحي ودلالته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي ، ص 123

[68]- سورة النساء ، الآية 163

حياته كانت تشع بالوحي، مما دفع بالبعض إلى الاعتقاد بأن النبي كان مأمورا محتسبا، ينفذو لا يسأل، مهمته التلقي والأداء مستقلا بذاته ويبقى الجمع بين حياته العامة والخاصة من اختصاصه بتوجيه من الله تعالى، وبعناية من وحيه .

مع أننا نلمس أن النبي صلى الله عليه وسلم قد وهب نفسه للوحي مبلغا أمينا ورسولا كريما، إلا أن شخصيته حقيقة والوحي حقيقة أخرى .

و أبرز ما أثير حول الوحي المحمدي، القول بالوحي النفسي وهو نتيجة تجلي الأحوال الروحية، وأن "القرآن فيض من خاطر محمد صلى الله عليه وسلم أو انطباع لإلهامه،أي أنه ناتج عن تأملاته الشخصية،وخواطره الفكرية وسبحاته الروحية "[69] ، هذه النظرية مأثوة عن المستشرق«مونتييه»،وفصلها«إميل درمنغام»[70]، وحاصلها أنّ الوحي إلهام يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج. وذاك أن منازع نفسه العالية، وسريرته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته، وترك ما سواها من عبادة وثنية، وتقاليد وراثية، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه، ويُحدث في عقله الباطن، الرؤى والأحوال الروحية فيتصور ما يعتقد وجوبه، إرشادا إلهيا نازلا عليه من السماء بدون وساطة، أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك، يعتقد أنه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك ولكنه إنما يرى ويسمع ما يعتقده في اليقظة، كما يرى ويسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي، عند جميع الأنبياء، فكل ما يخبر به النبي أنه كلام ألقي في روعه، أو ملك ألقاه على سمعه فهو خبر صادق عنده.

ولعل هذا الفهم للوحي – الوحي النفسي- فتح الباب أمام جملة من المفكرين أصحاب القراءة الحداثية للنص القرآني محاولين إفراغ الدين من كل ما له علاقة بالغيب، وربطه بالإنسان، يصرح حسن حنفي بأن الوحي" ليس دينا بل هو البناء المثالي للعالم"[71]، ليصبح النبي بحسب تصوره "ليس موضوعا مستقلا لعلم أصول الدين ،لأنه وسيلة الوحي فقط ووسيلة تبليغ لا غاية، أما الوحي فإنه موضوع

---

[69]- ماضي ،محمود ، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده ،ط1 ، دار الدعوة للطبع و النشر والتوزيع الاسكندرية ،1996م ، ص123

[70] – المرجع نفسه ،ص 123 وما بعدها

[71]- حنفي حسن ، التراث والتجديد ،مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ، 1987م ، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ،ط1، 1980م،طبعة دار التنوير ، بيروت ،ط1 ،1981م، ص86

مستقل غير مشخص وإدخال الرسول كجزء من الوحي تشخيص للوحي"[72]، ويحاول هشام جعيط في كتابه الذي خصه لتأسيس رؤيته الخاصة للوحي والذي عنونه بـ"السيرة النبوية: الوحي، القرآن النبوة" يلتقي مع القائلين بالوحي النفسي فكلمة "وحي موجودة عدة مرات في القرآني لوصف ماهية الخطاب القرآني وعلاقة الله بالنبي محمد والإلهامات الموجهة إلى الأنبياء من قبله ويبدو من القرآن أن الوحي الإلهي إلى هؤلاء يجري بصفة داخلية وبدون وعي كامل، أي كتأثير نفسي"[73]، ثم يفسر كيف يحدث التأثير النفسي للني مركزا على الحالة النفسية للمتلقي مهملا قيمة الوحي نهائيا "والوحي إنما هو هجوم مباغت داخل الضمير لألفاظ ومعان مطبوعة بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحى أي مطلوبا في الفترة المدنية ومترقبا في آن...وكان من الممكن ألا توجد رؤيا أو وحي إلهي، وأن يتكلم النبي عن الله ووحدانيته ونظام الكون واليوم الآخر والعبادات والأخلاق من لدنه، ويجد من يتبعه، وكان هذا شأن "ماني" و بدرجة أقل شأن "زرادشت" و"البوذا"[74].

إن هذه النظرية التي جاء بها بعض المستشرقين، وتبعهم فيها معظم الحداثيين ما هي في الحقيقة إلا تكرار لمقالات العرب الجاهليين في النبوة والوحي غير أن الفكر الاستشراقي والفكر الحداثي أخذا بعرض ما أكل الدهر عليه وشرب بصورة نظرية حديثة براقة تتمحور في أن رجال الوحي أناس استغرقوا في التفكير في أمنياتهم عقودا من الدهر حتى رأوها ماثلة في خيالهم وأمام حسهم. إنّ القرآن الكريم ينقل لنا أن من جملة مقالات العرب وافتراءاتهم على النبي الكريم وَصم شريعته بأنها نتاج الأحلام العذبة التي كانت تراود خاطره، ثم تتجلى على لسانه وبصره.قال تعالى:((بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ))[75] أي قالوا: إنّ النبي ليس مختاراً فيما جاءَ به من الكتاب، وشرعه من الأحكام، وإنما هو وحي الأحلام، و الرؤى تجري على لسانه.وقد رد تعالى مزاعمهم هذه في موضع آخر من كتابه من دون أن يذكر تهمتهم بقوله:((وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوَ

[72] - حنفي حسن ، من العقيدة إلى الثورة ،دار التنوير،ج1 ،ط1 ، بيروت ،1988م ،ص 87

[73] - جعيط هشام ،في السيرة النبوية ، الوحي والقرآن والنبوة ، ط4 ، دار الطليعة ، بيروت ،2008، ص17

[74] - جعيط هشام ، المرجع نفسه ،ص 69

[75] - سورة الأنبياء ، الآية 5

اَدْنىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحىٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ اْلْفُؤَادُ مَا رِأىٓ ﴿١١﴾ أَفَتُمَـٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رِءاهُ نَزْلَةً اخْرىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ اِلْمُنتَهىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ اْلْمَأْوِىٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى اْلسِّدْرَةَ مَايَغْشىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ اْلْبَصَرُ وَمَا طَغىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رِأىٰ مِنَ ـ ايَـٰتِ رَبِّهِ اِلْكُبْرىٓ)) [76]

إن المتمعن لمفهوم الوحي النفسي يرى أنه يدور حول معرفة مباشرة لموضوع قابل للتفكير، والوحي الإلهي يجب أن يأخذ معنى المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير، وأيضا غير قابل للتفكير. والمكاشفة لا تنتج عند صاحبها يقينا كاملا، ويقين النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي قد كان كاملا،مع وثوقه بأن المعرفة الموحى بها غير شخصية وطارئة وخارجة عن ذاته"[77] كما أن الوحي الإلهي هو الفصل الذي يكشف به الإنسان عن الحقائق التي تجاوز نطاق عقله"[78]، وقد فرق المستشرق الألماني تيودور نولدكه (1836–1930) بين الوحي والإلهام تفريقا فيه مزج بين الواقع والتصوف، فاعتبر الوحي خاصا بالأنبياء ، والإلهام خاصا بالأولياء إذ لا يوحى إليهم"[79] .

إن طريق الوحي هو التلقي، وطريق هذا التلقي هو الملك وعلى ضوئه نجد عبد القاهر الجرجاني يذهب إلى أن من قال بأن الوحي:" قد كان على سبيل الإلهام كالشيء يلقى في نفس الإنسان، ويهدي له من الخاطر والهاجس الذي يهجس في القلب فذلك مما يستعاذ بالله منه فإنه طريق للإلحاد"[80] إن عملية الوحي الإلهي إنما تخضع لتصور حواري علوي بين ذاتين: ذات متكلمة آمرة معطية وذات مخاطبة مأمورة متلقية"[81]، لم يتفق يوما أن تشاكلت في مظهر من مظاهر الوحي، الذات المتكلمة، والذات المخاطبة في قالب واحد،ولم يتحدا في صورة واحدة على الإطلاق، فهما متغايرتان .

---

[76] – سورة النجم ، الآيات :1– 18

[77]– ينظر : مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ،ترجمة عبد الصبور شاهين ، ط4 ،دار الفكر ، الجزائر ،دار الفكر ،دمشق ،1987م،ص167

[78]– صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ،ج2 ،ط1 ، دار الكتب اللبنانية بيروت،1973 ،ص570

[79]– تيودور نولدكه، دائرة المعارف الإسلامية الألمانية ،ج 9 ،مادة دين، تعريب عبد الحميد يونس وجماعته القاهرة ، 1933م ؟

[80]– الجرجاني أبو بكر عبد القاهر، الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،ط2 ، دار المعارف ، مصر ،1968م ،ص 156

[81]– مالك بن نبي، المرجع السابق ، ص194

إن ظاهرة الوحي الإلهي ظاهرة مرئية ومسموعة، ولكنها خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم وحده، "فكان صلى الله عليه وسلم يرى ويسمع حينما يوحى إليه من غير أن يستعمل حاستي البصر والسمع، فكان يرى الشخص ويسمع الصوت مثل ما نرى الشخص ونسمع الصوت غير أنه ما كان يستخدم حاستي بصره وسمعه الماديتين كما نستخدمها، ولو كانت رؤيته وسمعه بالبصر والسمع الماديتين لكان ما يجده مشتركا بينه وبين غيره، فكان سائر الناس يرون ما يراه، ويسمعون ما يسمع، "والنقل القطعي يكذب ذلك فكثيرا ما كانت تأخذه شدة الوحي، وهو بين الناس، فيوحى إليه، ومن حوله لا يشعرون بشيء ولا يشاهدون شخصا يكلمه"[82]، وقد يفسر هذا على أنه حالة ذاتية.

وقريب في تفسير هذه الظاهرة ما يعرف بعمى الألوان ذلك " أن عمى الألوان قسمان:كلي وجزئي، فالكلي هو العجز عن التمييز بين الألوان مع بقاء الإحساس البصري سليما من الاضطراب، والجزئي هو العجز عن إدراك لون بعينه أو عن تمييز ذلك اللون عن غيره[83] مثلا يقدم لنا صورة نموذجية لا يمكن في ضوئها أن ترى بعض الألوان بالنسبة لكل العيون."هناك مجموعة من الإشعاعات الضوئية دون الضوء الأحمر، وفوق الضوء البنفسجي لا تراها أعيننا، ولا شيء يثبت علميا أنها كانت كذلك لجميع العيون فلقد توجد عيون يمكن أن تكون أقل أو أكثر حساسية أمام تلك الأشعة، كما يحدث في حالة الخلية الضوئية الكهربائية"[84].

فالنبي الكريم طيلة ثلاثة وعشرين عاما توصل بصدق الرؤية والسمع عند حلوث ظاهرة الوحي إلى اليقين القطعي، وكانت تظهرت أمارات خارجية تبدو على وجهه الشريف وعينيه وجبينه، من شحوب أو احتقان أو تصبب عرق، وقد يرافق ذلك دوي بجسمه أو أصداء أو أصوات كما في الروايات"[85] ولم يكن لهذه الأمارات الخارجية أي تأثير على حقيقة شعوره الداخلي إطلاقا أو تغير في وعيه أو فقدان للذاكرة ، فما هي إلا عوارض لا تمس بجوهر نفسه عليه الصلاة و السلام .

---

[82]- الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ،ج15،ص317

[83]- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ،ج2،ص108

[84]- مالك بن نبي ، المرجع السابق ،ص 178

[85]- ينظر البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ، صحيح البخاري ،ج1 دار الفكر ، بيروت ،1969م ص6 ، رواية السيدة عائشة رضي الله عنها عن أحوال النبي صلى الله عليه وآله عند نزول الوحي

وربما لأجل هذا ذهب بعض النقاد المستشرقين، حين مراجعتهم لهذه الدلائل النفسية إلى القول بأنها أثرت في تلقي الوحي بشكل جعل النبي صلى الله عليه وسلم يتأثر كلامه بمثل هذه الحالات مما يولد إرباك في دلالات الوحي ويختلط عليه بما يجد في نفسه "وهذا الرأي يشمل خطا مزدوجا حين يتخذ من هذه الأغراض الخارجية مقياسا يحكم به على الظاهرة القرآنية بمجموعها، ولكن من الضروري أن نأخذ في اعتبارنا قبل كل شيء الواقع النفسي المصاحب الذي لا يمكن أن يفسر أي تعليل مرضي، فإذا نظرنا إلى حالة النبي صلى الله عليه وسلم وجدنا أن الوجه وحده هو الذي يحتقن، بينما يتمتع الرجل بحالة عادية وبحرية عقلية ملحوظة من الوجهة النفسية، بحيث يستخدم ذاكرته استخداما كاملا خلال الأزمة نفسها، على حين يمحي وعي المتشنج وذاكرته خلال الأزمة، فالحالة إذن ليست تشنج، هذا التلازم الملحوظ بين ظاهرة نفسية في أساسها،وحالة معينة،هو الطابع الخارجي المميز للوحي" [86].

كان طبيعيا للمستشرقين أن يذهبوا في الوحي مثل هذا المذهب للحقد الذي لازمهم تجاه النبي الكريم، فقد كان الوحي على حد زعمهم أثرا لنوبات الصرع التي تعتري الرسول صلى الله عليه وسلم فكان يغيب عن صوابه، و يسيل منه العرق وتعتريه التشنجات، وتخرج منه فيه الرغوة، فإذا أفاق من نوبته ذكر أنه أوحي إليه، وتلا على المؤمنين ما يزعم أنه وحي من ربه"[87]. ورغم ما في هذا الزعم من الكذب والافتراء والغض المتعمد من منزلة النبي صلى الله عليه وسلم فالطريف أن المستشرقين أنفسهم انبروا للرد على مزاعم بعضهم ولعلل أبرز هؤلاء السيد وليم موير William Muiler (1819–1905) في كتابه"حياة محمد" Life of Mohammad، لقد فند هذا الباحث مزاعم المستشرقين وعقب على ظاهرة الوحي وأعراضها الخارجية بقوله:"وتصوير ما كان يبدو على محمد في ساعات الوحي على هذا النحو الخاطئ من الناحية العلمية أفحش الخطأ فنوبة الصرع لا تذر عند من تصيبه أي ذكر لما مر به أثناءها،بل هو ينسى هذه الفترة من حياته بعد إفاقته من نوبته نسيانا تاما، ولا يذكر شيئا مما صنع أو حل به خلالها، لأن حركة الشعو ر والتفكير تتعطل فيه تمام العطل، هذه أعراض الصراع كما يثبها العلم، ولم يكن ذلك مما يصيب محمد العربي أثناء الوحي، بل كانت تنتبه حواسه المدركة في تلك الأثناء تنبها لا عهد للناس به، فيذ كر بدقة –غاية الدقة – ما يتلقاه، وما يتلوه بعد ذلك على أصحابه، ثم نزول الوحي لم يكن

86– مالك بن نبي ، المرجع السابق ص 182

87– بكري الشيخ أمين ، التعبير الفني في القرآن ، دار الشروق ، بيروت ، 1972م ،ص18

يقترن حتما بالغيبوبة الحسية مع تنبه الإدراك الروحي غاية التنبه بل كثيرا ما يحدث والنبي صلى الله عليه وسلم في تمام يقظته العادية "[88].

النبوة و الوحي :

لا نستطيع الحديث عن الوحي وتلقي النبي له، دون المرور على بحث النبوة والذي يعد مفصليا في فهم كثير من العلاقات المتداخلة بين المتلقي والرسالة، ولعله يغنينا عن كثير من الإشكالات التي قد تستوقفنا من قبيل هل إرادة المتلقي الإذعان والتلقي، وليس إلا موصل لرسالة معينة أم أنه يتدخل في عملية الإبلاغ ؟ ما هي حدود التدخل ؟ ما الفاصل بين ما يصدر عن الله وما يصدر عن البشر؟ النبوة من النبأ، وهو الخبر والجمع أنباء والنبي مشتق من النبأ أو النبوة فعلى الأول معناه المخبر عن الله– عز وجل– لأنه أنبأ عنه وأخبر وعلى الثاني معناه المكانة العالية الرفيعة، لأن النبوة هي الارتفاع عن الأرض"[89] .

وعرف ابن حزم النبوة بأنها: "بعثة قوم قد خصهم الله تعالى بالفضيلة،لا لعلة إلا أنه شاء ذلك، فعلمهم الله تعالى العلم بدون تعلم، ولا تنقل في مراتبه ولا طلب له"[90]، ويشترط الماودي في صحة النبوة الشروط التالية: أولا أن يكون مدعي النبوة متصفا بالفضائل النفسانية، ثانيا إظهار معجز يدل على صدقه، ويعجز البشر عن مثله، كأن يكون المعجز دليل على صدقه،و الصدق دليل على صحة نبوته، ثالثا أن يقترن بالمعجز دعوى النبوة فإن لم يقترن بالمعجزة دعوى النبوة لم يصر بظهور المعجزة نبيا"[91] .

النبوة والأنبياء في رأي الفلاسفة المسلمين: ويذهب جل فلاسفة الإسلام إلى إعطاء تعريف للنبوة، يكاد يكون اختصاصي، يتعلق بكمال النفس الناطقة بتعبير ابن سينا "تستعد به لأن تفيض عليها

---

[88]– بكري الشيخ أمين، التعبير الفني في القرآن ،ص 19

[89]– ابن منظور محمد بن مكرم ،لسان العرب ، مادة نبأ،ط1 ، دار صادر ،د.ت

[90]– ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد ، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة ،ج 1، دار الجيل ، بيروت ،1986م ،ص 140

[91]– الماوردي أبو الحسن علي بن محمد ،أعلام النبوة ، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ،ط1،دار الكتاب العربي بيروت ، 1987،ص 56

المعارف من العقل الفعال لصلاح عالي البقاء والفساد"[92]،ويتفق فلاسفة الإسلام مع جمهور المسلمين حول خواص النبي صلى الله عليه وسلم في:"أن تكون له قوة قدسية تعني البصيرة التي يرى بها الإنسان حقائق الأشياء وبواطنها، الثانية الإطلاع على المغيبات الثالثة: ظهور الأفعال الخارقة على يديه، الرابعة رؤية الملائكة بصور يتحملها النبي حتى يسمع كلام الله تعالى"[93].

يضاف إلى هذه الخصائص، خصال فاضلة تجب على النبي من قبيل أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم، جيد الحفظ، الفطنة والذكاء، حسن العبارة محبا للتعلم والاستفادة، محبا للصدق وأهله، كبير النفس محبا للكرامة، عدلا غير صعب القياد،ولا جموحا،ولا لجوجا،قوي العزيمة، غير شره على الأكل والمشروب و المنكوح ،أعراض الدنيا هينة عليه"[94] .

تبقى الإشارة إلى أن فلاسفة الإسلام، يركزون في صفة النبوة على نفس النبي وقوة مخيلته، وارتقائه عبر مجموع من الكمالات حتى يصل إلى ما يعرف بالعقل الفعال الذي عنده صور الأشياء بالفعل، أي حقيقة لا مشوبة فيها وهو موجد المعقولات ومفيضها، "فبعد أن يرتقي الإنسان إلى مراتب الإدراكات العقلية التي تبدأ بالعقل بالقوة، ثم العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد، فيتصل أعلاها وهو العقل المستفاد بالعقل الفعال"[95].

ويؤكد هذا المعنى ابن سينا في تعريفه للوحي بأنه "الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء"[96]، ويتم هذا الإلقاء بحسب اين سينا عبر ثلاث صور: عقلي واطلاع وإظهار، فالأول دل عليه قوله تعالى:{فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً

---

[92]– ابن سينا الحسين بن عبد الله ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ،مطبعة هندية بالقاهرة ،1326هـ ،ص124

[93]– الفارابي محمد بن محمد ، رسائل الفرابي ،ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ،حيدر آباد ، الهند ،1926م ، ص 10

[94]– عبده محمد ، رسالة التوحيد ،د.ط ،د.ت ، دار الشعب ، القاهرة ،ص70 ، الغزالي أبو حامد معارج القدس في مدارج معرفة النفس ،ط1 ، مطبعة السعادة ، مصر ،1927م ،ص143

[95]– الفرابي محمد بن محمد ،رسائل الفرابي ، الثمرة المرضية مقال في معاني العقل،ط1 ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد ، الهند ،1926م ،ص 39 .

[96]– ابن سينا الحسين بن عبد الله ، رسالة في الفعل والانفعال وأقسامها،ط1 ،مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ،حيدر آباد ، الهند ،1353هـ ،ص 3

مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً}[97] والثاني دل عليه قوله تعالى {عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦ أَحَداً ۝ اِلاَّ مَنِ إرْتَضِىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَداً}[98] "[99].

كان لهذا الطرح لدى الفلاسفة المسلمين، محاولة للإجابة عن وظيفة النبي هل أنه مجرد متلقي، يؤمر، فينفذ دون أي تدخل منه في عملية التبليغ، ثم الإجابة أيضا عن عملية الاتصال بين الواجب والممكن، كيف يتم الارتقاء لما هو دون إلى ما هو أعلى، بل أرقى العلو، وهو الاتصال بالذات الإلهية، يضاف إلى هذا أن طرحهم، كان محاولة للتوفيق بين العقل والنقل، وإثبات النبوة بالدليل العقلي، ردا على منكريها بالأصل .

النبوة والأنبياء في رأي المفسرين: يذكر الرازي" أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا بد وأن يكونوا متميزين عن غيرهم في القوى الروحانية والجسمانية ، أما القوى الجسمانية فهي إما مدركة، وإما متحركة، أما المدركة فهي إما الحواس الظاهرة، وإما الحواس الباطنة. أما الحواس الظاهرة فمنها القوة الباصرة، ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم "إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها"[100]، وقوله عليه السلام " أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري"[101].

القوة السامعة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم :" إني أرى ما ترون وأسمع ما تسمعون أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع إلا وملك واضع جبهته ساجدا لله والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا، ولبكيتم كثيرا، وما تلذذتم بالنساء على الفرش، ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله،

---

[97]– سورة الكهف ، الآية 65

[98]- سورة الجن، الآية 26

[99]– ابن سينا ، المصدر السابق، ص3

[100]– مسلم بن الحجاج ،صحيح مسلم ،كتاب الفتن وأشراط الساعة : باب هلاك هذه الأمة بعضها ببعض، تحقيق فؤاد عبد الباقي، د.ط ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ،د.ت

[101]– البخاري محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري ، كتاب الآذان ، باب إقبال الإمام على الناس عند تسوية الصفوف ،د.ط ، دار القلم ، بيروت ،1987م .

لوددت أني كنت شجرة تعضد"[102]، ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في قصة النمل قال تعالى:{حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوْاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُواْ مَسَـٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَـٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ}[103]،فالله تعالى أسمع سليمان كلام النمل وأوقفه على معناه، وهذا داخل في باب تقوية الفهم، ومنها قوة الشم كما في حق يعقوب عليه السلام حين شم ريح يوسف عليه السلام قال تعالى:{وَلَمَّا فَصَلَتِ ٱلْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ}[104] ، فأحس بها من مسيرة أيام .

يبقى التنبيه على أن الحكمة من بعثة الأنبياء، تدفع إلى القول بوجوبها عقلا، إذا توقف عليها إقامة العدل والحكم بين الناس بالقسط لقوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ}[105]، فالآية تشير إلى أن من مقاصد النبوة قيام العدل بين الناس، وبيان وجه الحق فيما يختلفون فيه، بالإضافة إلى دعوة الناس للإيمان بالله وباليوم الآخر، يصرح البيضاوي تعليقا على الآية الكريمة{رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا}[106]، "وفيه تنبيه على أن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الناس ضرورة لقصور الكل عن إدراك جزئيات المصالح، والأكثر عن إدراك كلياتها"[107] وقال الآلوسي: "فالآية ظاهرة في أنه لا بد من الشرع وإرسال الرسل، وأن العقل لا يغني عن ذلك"[108] ويقول الطباطبائي:" فمن الواجب في العناية أن يمد النوع الإنساني مع ما له من الفطرة الداعية إلى الصلاح والسعادة بأمر آخر تتلقى به الهداية الإلهية، وهو النبوة، فربوبيته تعالى لكل شيء المستوجبة لتدبيرها أحسن تدبير،

---

[102]- الترميذي محمد بن عيسى، سنن الترميذي ، كتاب الزهد عن الرسول، تحقيق عبد الرحمن عميرة ،د.ط منشورات الشريف الرضي ، 1989م

[103]- سورة النمل ، الآية 18

[104]- سورة يوسف ، الآية 94

[105]- سورة الحديد ، الآية 25

[106]- سورة النساء ، الآية 165

[107]- الرازي ،أبو عبد الله فخر الدين ،أسرار التنزيل و أنوار التأويل،ج 2 ،ص51

[108]- الآلوسي محمود ،روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ،ج 3، ط1 ، دار الكتب العلمية بيروت ، 1994 ، ص193

وهدايته كل نوع إلى غايته السعيدة، تستدعي أن تعنى بالناس، بإرسال رسل منهم إليهم، ودعوته الناس بلسان رسله إلى الإيمان والعمل الصالح ليتم بذلك سعادتهم في الدنيا والآخرة "[109] .

فمعنى لزوم وجود النبي صلى الله عليه وسلم، وتحتم بعثته ووجوب إرساله يرتبط بما يعرف عند الفلاسفة بالإمكان الذي يقتضي ارتباطه بما هو واجب من حيث الإيجاد، وبما أن الله تعالى واجب الوجود، والنبوة ممكن الوجود، يصبح لزاما أن الله مصدرها لضرورة النبوة عقلا:" إذ العقل بعد استقلاله بإدراك الحسن والقبح في الجملة، وأن بعض الأمور كالعدل حسن ذاتا وبعض الأمور كالظلم قبيح ذاتا، وبعد إثباته المبدأ الأزلي لكل موجود ممكن وإثبات الوحدة الذاتية له بحيث لا عديل له،وإثبات الأسماء الحسنى والصفات العليا كالحياة والعلم والقدرة، وإثبات الحسن للنبوة و الرسالة لهداية الناس إلى صلاحهم، وإثبات أن المبدأ الوحيد لتعيين النبي وإرسال الرسل وإنزال الكتاب هو الله الحكيم، وإثبات أنه سبحانه فوق أن يحكم عليه شيء، إذ ذلك الشيء المعبر عنه بالقانون مثلا إما واجب أو ممكن"[110] فلا محالة تكون النبوة صادرة عن الله تعالى بالضرورة والرسالة ظاهرة منه سبحانه وتعالى .

أما أنها تتصل بالإنسان، وأنه كيف لإنسان ممكن الوجود أن يتلقى الوحي واستماعه من الله واجب الوجود سبحانه وتعالى بلا وسيط أو بوسيط. فهذا مقام اختص الله به ومرتبط بأحكامه الغيبية، لكن محل البحث قد يقع على كون هل الإنسان يمكن نيل شرف النبوة أو يملكها الملك مثلا، على اعتبار أن الذين اتخذوا من دون الله آلهة، رأوا أنهم من المستحيل للإنسان أن يرقى إلى النبي بل تختص النبوة في الملك ،حيث قالوا {مَا نَرِيكَ إِلاَّ بَشَراً مِّثْلَنَا} [111].

{إِنَ اَنتُمُۥ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا}[112] {وَمَا مَنَعَ اُلنَّاسَ أَنْ يُّومِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ اُلْهُدِيَ إِلَّآ أَنْ قَالُوٓاْ أَبَعَثَ اَللَّهُ بَشَراً رَّسُولَا}[113]،ومفارقة الاعتقاد لدى هؤلاء كبيرة حيث أن العقل لا يقبل بها مطلقا، إذ كيف تصوروا أن الإنسان لا يلائم النبوة، لأنها أجل من أن تنال الإنسان أو ينالها الإنسان، مع أن هؤلاء الذين منعوا النبوة للإنسان ومنعوه عنها قد منحوا الربوبية

---

[109]- الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ،ج12، ص26

[110]- الآملي عبد الله الجوادي ، الوحي والنبوة ،،ط1 ، دار الإسراء للنشر ، 1378 هـ ،إيران ،ص 31

[111]- سورة هود ، الآية 27

[112]-سورة إبراهيم ، الآية 10

[113]- سورة الإسراء ، الآية 94

للأوثان،وأعطوا الألوهية للأصنام، ومنع النبوة للإنسان وإعطاء الألوهية للحجر مما لا يقبله عقل عاقل، وعلة هؤلاء في مثل هذا الاعتقاد أنهم لا يتصورون الإنسان إلا في حدود الحس وخلاصة معرفتهم ومنتهاها أن الإنسان محكوم بحكم الموجود المادي وفقط، ولو تحرك العقل بمستوى أرفع لعلموا أن الروح الذي نفخه الله في البشر، فصار به خليفة لله وتعلم به أسماءه الحسنى، وصار به مسجودا للملائكة، لامتنعوا من إتباع إبليس الذي لم ير من آدم عليه السلام إلا بدنه المخلوق من الطين، غافلا عن روحه المجرد الذي هو من عالم الأمر الذي مداره به كن فيكون، "فجنود الشيطان لا يرون من البشر إلا شأنه المادي من الأكل والمشي في الأسواق،فلذا استوحشوا من دعواه النبوة كما أنهم لو عرفوا الملك وما له من النزاهة عن الحياة البشرية لعلموا أنه لا يكون رسولا إلا النبي صلى الله عليه وسلم الذي يراه بملكوته ويتحمل ما يتنزل هو به من الوحي"[114] .

المبحث الثالث : أسباب النزول – جدلية النص والواقع –

تُمثل " أسباب النزول" نصوصا نقلية تحكي نزول الوحي، وقد شغلت الباحثين–لكونها سياقات ثقافية وتاريخية واجتماّعية تحيط بالنص القرآني– على مر العصور، وذلك في إطار تعاملهم مع نص المصحف ومحاولة بيان مسائله وتدبّر قضاياه، فكان لها حضور بارز امتدّ بامتداد علم التفسير، حتى اشتهر أنه لا غنى للمفسر عنها، وعدوا العلم بها من شروط التفسير وفهم القرآن .

وإذا كانت مباحث علوم القرآن ذات خطر فإن"أسباب النزول من أهم المباحث، بل لعلها أهمها على الإطلاق، لأن هذا المبحث قد حف بكثير من الشبهات والشوائب التي حاول كثير من أعداء الإسلام وخصومه قديما وحديثا أن يصوبوا منها إلى نحر الشريعة سهامهم المسمومة"[115] .

تعريف أسباب النزول:

عرف الإمام الزرقاني سبب النزول هو:"ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أو سؤال وجه إليه، فنزلت الآية

[114]– الآملي عبد الله ، الوحي والنبوة ، ص 27

[115]– أحمد محمد الفاضل، الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ،ط1 ، مركز الناقد الثقافي ، دمشق 2008م ،ص249

أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال"[116]، وعرف الدكتور داود العطار سبب النزول:« العلم الذي يتكفل بالكشف عن الأحداث التاريخية والوقائع التي كانت من دواعي النص القرآني"[117]، وقدمه الدكتور صبحي الصالح في كتابه "مباحث في علوم القرآن" على أنه "ما نزلت الآية أو الآيات بسببه متضمنة له أو مجيبة عنه أو مبينة لحكم زمن وقوعه"[118] .

ونلاحظ أن كل هذه التعريفات تصب في مصب واحد وإن اختلفت التعابير فيما بينهم فسبب النزول عندهم هي أمور وحوادث في عصر التشريع الإسلامي، وجاء الوحي القرآني لحلها.ومن خلال التعريفات السابقة لا نستطيع أن نعد أحداث الأمم السالفة الماضية من أسباب النزول لأنها أحداث تاريخية سبقت عصر الوحي، ولذا نرى السيوطي ينكر على الواحدي في ذكره أن سبب نزول سورة الفيل قدوم أبرهة من الحبشة لهدم الكعبة قال في الإتقان:"والذي يتحرر من سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه ليخرج ما ذكره الواحدي في سورة الفيل من سببها قصة قدوم الحبشة به، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية كذكر قصة نوح وعاد وثمود وبناء البيت ونحو ذلك وكذلك ذكره في قوله: ﴿وَاتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ سبب اتخاذه خليلا ليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى".[119]

لذلك عمد بعض الباحثين إلى التفريق بين مصطلحين: سبب النزول وشأن النزول.فـ" أسباب النزول أي السبب الداعي والعلة الموجبة لنزول قرآن بشأنها.وهذا أخص من قولهم: «شأن النزول» لأن الشأن أعم موردا من السبب في مصطلحهم بعد أن كان الشأن يعني الأمر الذي نزل القرآن آية وسورة لتعالج شأنه بيانا وشرحا أو اعتبارا بمواضع اعتباره كما في أكثرية قصص الماضين والإخبار عن أمم سالفين أو عن مواقف أنبياء وقدّيسين كانت مشوهة وكادت تمسّ كرامتهم أو تحط من قدسيتهم، فنزل القرآن ليعالج هذا الجانب ويبين الصحيح من حكاية حالهم والواقع من سيرتهم بما يرفع الإشكال والإبهام وينزه ساحة قدس أولياء الله الكرام.

---

[116]- الزرقاني ،محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، ج1، ط1، دار الكتاب العربي ،بيروت 1995م ،ص 89

[117]- داود العطار ، موجز علوم القرآن ، ج1 ،ط3، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ،1995 ص21

[118]- صبحي الصالح ، مباحث في علوم القرآن ، ط10 ، دار الملايين ، بيروت ، 1977م ، ص 132

[119]- السيوطي جلال الدين ، الإتقان في علوم القرآن ج1،ط1، دار الفكر ، لبنان ،1996م ، ص 94

وعليه فالفارق بين السبب والشأن اصطلاحا أن الأول يعني مشكلة حاضرة لحادثة عارضة، والثاني مشكلة أمر واقع سواء أكانت حاضرة أم غابرة وهذا اصطلاح ولا مشاحة فيه"[120]. ولما كان القرآن الكريم كتاب هداية للناس كان في الوقت نفسه يحدد الحلول الصحيحة للمشاكل التي كانت تعيق حركة الدعوة الإسلامية الفتية في مختلف مراحلها ويجيب على التساؤلات التي يتلقاها النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، ويعلق على جملة من الأحداث والوقائع التي كانت تقع في حياة الناس ليوضح موقف الرسالة من تلك الأحداث والوقائع لذا نزل قسم من الآيات القرآنية بأسباب مباشرة وقعت في عصر النبوة واقتضى نزول القرآن فيها كمشكلة تعرض لها النبي والدعوة وتطلب حلا أو سؤالا استدعى الجواب عنه، أو واقعة كان لا بد من التعليق عليها وذلك من قبيل ما وقع في بناء المنافقين لمسجد ضرار بقصد الفتنة، فقد كانت هذه المحاولة من المنافقين مشكلة تعرضت لها الدعوة وأثارت نزول الوحي بشأنها إذ جاء قوله تعالى:((ٱلذِينَ إتَّخَذُواْ مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاًۢ بَيْنَ ٱلْمُومِنِينَ وَإِرْصَاداً لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُۖ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنَ اَرَدْنَآ إِلاَّ ٱلْحُسْنىٰۖ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ))[121].

ولمعرفة أسباب النزول أثر كبير في فهم الآية والتعرف على أسرار التعبير فيها لأن النص القرآني "المرتبط بسب النزول، تجيء صياغته وطريقة التعبير فيه وفقا لما يقتضيه ذلك السبب فما لم يعرف ويحدد قد تبقى أسرار الصياغة والتعبير غامضة"[122]، و مثال ذلك ما أورده صاحب الموطأ "فعن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه أنه قال: قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديث السّن أرأيت قول الله تعالى((إِنَّ ٱلصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ إعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَاۖ))[123]، فما على الرجل شيء ألا يطوّف بهما فقالت عائشة رضي الله عنها:كلا، لو كان كما تقول لكانت فلا جناح أن لا يطوف بهما، إنما نزلت الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة، وكانوا يتحرجون أن يطوفوا

[120]– محمد هادي معرفة، تلخيص التمهيد، موجز دراسات مبسّطة عن مختلف شؤون القرآن الكريم ،ج1، مؤسّسة النشر الإسلامي ، إيران ، ص112 – 113.

[121]– سورة التوبة الآية 107

[122] – الحكيم محمد باقر ، علوم القرآن، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، ط03 ، 1995 م ص 45

[123]– سورة البقرة الآية 158

بين الصفا والمروة، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فأنزل الله تعالى إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما"[124].

فالآية ركزت على نفي الإثم والحرمة عن السعي بين الصفا والمروة، دون أن تصرح بوجوب ذلك، فلماذا اكتفت بنفي الحرمة، دون أن تعلن وجوب السّعي، والجواب على هذا السؤال يمكن معرفته عن طريق ما ورد في سبب نزول الآية من أن بعض الصحابة تأثموا من السعي لأنه من عمل الجاهلية كما أوردنا فنزلت الآية بملحظ بياني رائع تنفي هذه الفكرة من أذهان الصحابة وتقر في الآن نفسه أن الصفا والمروة من شعائر الله فسبب النزول ساعد على فهم السر البياني في التعبير القرآني .

ونظرا لقيمة أسباب النزول فقد خصها جماعة من العلماء بالتأليف كعلي بن المديني، والواحدي والسيوطي،وجعل الإمام الشاطبي معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن، واستدل على ذلك بأمرين:" أحدهما أن علم المعاني و البيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن – فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب – إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال،حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب، أو المخاطَب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الحال، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب، الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وقوع النزاع "[125]

على أن الإفراط بالقول بأسباب النزول، ورد كل شاردة وواردة في القرآن الكريم إلى سبب بعينه فيه إجحاف في حق القرآن الكريم" أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل أية من القرآن نزلت على سبب .. فكان أمر أسباب نزول القرآن دائرا بين القصد والإسراف، وكان في غض النظر عنه وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم

[124]- مالك ، الموطأ ، ،ط 02 ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ،1981م ،ص311

[125]- الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي ، الموافقات ،تحقيق عبد الله دراز ،ج3، دار المعرفة ، بيروت ،ص294- 295

القرآن"[126]، كما أن الوهم بأن القرآن الكريم لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث، يخلع عنه صفة الهداية لصلاح الأمة جمعاء كما يخلع عنه امتداده الأزلي، إن "قرائن مما حول النص، وهي باعتراف الأقدمين أنفسهم لا تخلو من وهم، والاختلاف فيها قديم وخلاصة ما انتهى إليه قولهم في أسباب النزول أنها ما نزلت إلا أيام وقوعه وليس السبب فيها بمعنى السببية الحكمية العلية "[127]. وتبقى أسباب النزول بالنسبة للمفسر مما يساعد على"..بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيرا ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك.."[128] .

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب: السؤال المطروح هو هل السبب الذي استدعى نزول الآية يخصص أو يقيد المدلول القرآني لها؟ وبعبارة أخرى: هل أن ما ينزل من القرآن لسبب من الأسباب يقتصر على ذلك السبب فيما أفاد من حكم ومدلول؟ أم يتعداه إلى غيره من الأمور والوقائع المطابقة؟

اتفق علماء الأصول على أن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وأرادوا بهذا أن السبب الذي ينزل إثره الوحي لا يحبس التشريع ولا يقيده، وإنما يكون ذلك السبب مجرد مثير لنزول الوحي فيشمله الحكم النازل ويبقى هذا الحكم على عمومه سارياً على كل الوقائع والأحداث المماثلة لذلك السبب[129]،وإلى هذا المعنى أشار الطباطبائي في ميزانه قال:"القرآن نزل هدى للعالمين يهديهم إلى واجب الاعتقاد وواجب الخلق، وواجب العمل وما بينه من المعارف النظرية حقائق لا تختص بحال دون حال ولا زمان دون زمان، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة أو شرعه من حكم عملي لا يتقيد بفرد دون فرد ولا عصر دون عصر لعموم التشريع، وما ورد من شأن النزول لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقضي الحكم بانقضائها ويموت بموتها لأن البيان عام والتعليل مطلق[130] .

ولا ريب في صحة هذه القاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" والدليل على ذلك هو احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع عديدة بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة.جاء في الدر

---

[126]- بن عاشور محمد الطاهر ، تفسير التحرير والتنوير ،ج01 ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ص46

[127]- عائشة عبد الرحمن ، التفسير البياني للقرآن الكريم ،ج01 ،ط8 ، دار المعارف ،القاهرة ، 2004 ، ص 23

[128] - بن عاشور طاهر، تفسير التحرير والتنوير ، ص 47

[129]- ينظر ، تفصيل رأي الأصوليين ، مناع القطان ، مباحث في علوم القرآن ،ص79

[130]- الطباطبائي محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن، ج1 ،ص42.

المنثور عن سعيد بن منصور وابن جرير والبيهقي في الشعب عن أبي سعيد المقبري أنه ذكر محمد بن كعب القرظي فقال: إن في بعض كتب الله: إن لله عبادا ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمر من الصبر، لبسوا لباس سوك الضأن من اللين يجترون الدنيا بالدين، قال الله تعالى: أعليَّ يجترئون؟ وبي يغترون؟ وعزتي لأبعثن عليهم فتنة تترك الحليم منهم حيران.فقال محمد بن كعب القرظي: هذا في كتاب الله ((وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيا))الآية.[131] فقال سعيد: قد عرفت فيمن أنزلت؟ فقال محمد بن كعب: إن الآية تنزل في الرجل تكون عامة بعد"[132] .

من أسباب النزول إلى تاريخية النص القرآني: أثارت مجموعة من الدراسات المعاصرة جدلا كبيرا في الوسط الثقافي والديني، وما زالت تداعياتها، أخذا وردا، نقاشا وحدة، تتفاعل حتى يومنا هذا، ومما سطرته هذه الدراسات بعض ملاحظات في مجال أسباب النزول، سنلقي ضوءًا على أبرزها.

في البداية لا بد أن نشير إلى أن التعوض لأسباب النزول في هذه الدراسات قد ورد في إطار نظريات ومشاريع كان غرض أصحابها أعم من أسباب النزول بل من علوم القرآن، والتي ترتبط بمجمل التراث الإسلامي وإعادة النظر فيه، لذا لم يتعد البحث في أسباب النزول إطار الملاحظات أو الإشارات العامة، من غير أن تتحول إلى بحوثٍ تحقيقيّة تعالج مختلف جوانب هذا الباب، وعليه فما يدفعنا إلى التعوض لهذه الملاحظات هو ما فرضته من جدال في الساحة الثقافيّة، أكثر مما تضمنته من محتوى يرتبط بأسباب النزول.

و لما كان موضوع الوحي في الإسلام يدرس مقترنا بمبحث أسباب النزول حتى يستعان على فهمه بمعرفة تلك الأسباب"صار يعتقد بأنه ارتبط بأسبابه ارتباط علة بمعلولها، بمعنى أنه لو لم تقع تلك الأسباب لما كان هناك وحي، ولما بعث النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي ربط النص بسبب نزوله على هذا النحو وهذا هو معنى تاريخية النص الديني"[133] .

---

[131]- سورة البقرة ، الآية 204

[132]-السيوطي عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين ، الدر المنثور ، ج1، دار الفكر ، بيروت ، 1993،ص572

[133]- العمري مرزوق ، إشكالية تاريخية النص القرآني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ط01،، منشورات ضفاف ، بيروت ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار الأمان ، الرباط ، 2012م ، ص 414

أ – **ملاحظات نصر حامد أبو زيد** : تقوم نظرية نصر حامد أبو زيد، في كتابه: "مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن "على أساس الاعتقاد بالعلاقة الجدلية بين النص والواقع، بناء على أن: " ظاهرة الوحي –القرآن– لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل جزء من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها "[134]، ويعتبر في هذا المجال أنّ "علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييدا أو رفضا وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع"[135] وأولى الملاحظات التي أبداها، تأكيده كثرة الآيات المرتبطة بأسباب النزول، بحيث كانت الآيات النازلة ابتداءً نادرة، يقول:"الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النصّ (...) تؤكد (...) أنّ كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاصّ استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء –أي بدون علة خارجية– قليلة جدا.[136]

أما الملاحظة الثانية فتقوم على أساس اكتشاف أسباب النزول من خلال النص القرآني نفسه، من غير العودة إلى الروايات، فبعد أن تساءل: "ماذا نفعل حين لا نستطيع تحديد أسباب النزول تحديدا حاسما جازما؟"، ذكر أن: "أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص، يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص"[137] ، وأن "معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى "أسباب النزول" إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويّات، ولم يتنبهوا إلى أن في النص دائمًا دوالا يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص"[138] .

نقد ورد :

فيما يتعلق بملاحظته الأولى وحديثه عن ندرة الآيات التي نزلت ابتداًء، وما يمكن أن نقوله هنا أن تعبير ه: "قليلةً جدًّا" يستدعي التوقف ويحتاج إلى توضيح ودقة أكثر ليكون أكثر موضوعية وعلمية، ذلك أن معظم علماء الإسلام أثبتوا بأن هناك آيات لم يعرف لها سبب النزول وهي كثيرة وعلى هذا

[134]– نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1990م ،ص38

[135]– المرجع نفسه ،ص 109

[136]– نفسه ، ص109

[137]– نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن ،ص 126

[138]- المرجع نفسه ،ص 126

الأساس كان تصنيف آيات القرآن الكريم إلى قسمين : قسم نزل ابتداءً، وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال يقول الزرقاني: " القرآن الكريم قسمان قسم نزل من الله ابتداء غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصة، وإنما هو لمحض هداية الخلق إلى الحق، وهو كثير ظاهر لا يحتاج إلى بحث ولا بيان وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة "[139]، فأين هذه القلة التي توهمها أبو زيد، إلا أن تكون قراءته انتقائية لأجل الوصول إلى أن النص القرآني خاضع لأسباب كانت وراء تنزله، مما يعني بحسبه "ارتباط النص بسبب نزوله وإهمال ما عدا ذلك، بهدف التأسيس لتاريخية النص الديني والتركيز على الارتباط بالأسباب، لأن الأسباب دنيوية تاريخية، يمكن الاعتماد عليها"[140].

وحتى لو سلمنا بكثرة الأسباب، وأن ما نزل من القرآن معظمه بسبب فهذا لا يعني التسليم بالنتيجة التي يريد أن يخلص إليها أبو زيد ودعواه في مسألة العلاقة الجدليّة بين النصّ والواقع بشكلها المغلق، فقد وضح علماء الإسلام وفق قواعد أصولية،"العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" أو"المورد لا يُخصّص الوارد"، الحكمة من القول بأسباب النزول كما أوضحنا من قبل. وأما حديثه عن استكشاف الأسباب من داخل النص، فهو وإن كان كلاما منمقا ومفاجئا، إلا أنه لا يتعدى الدعوى إلى إقامة الدليل، فصحيح أن النص يكشف عما وراءه من التحليل، ولكن هل يكشف ذلك عن الحادثة التاريخية التي نزل بسببها؟! فبين الأمرين بَوْن شاسع .

والأخطر فيما ذهب إليه أبو زيد، أنه ربط أسباب النزول ليس بالأحكام العملية "التشريع" فقط، بل تعداها إلى المسائل الاعتقادية متجاوزا أسباب النزول نفسها إلى التاريخية، وحجته في ذلك أن العقيدة ارتبطت بتصورات أسطورية، ناتجة عن اعتقاد جمعي بها، وبحسبه "إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص، وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام، بوصفها أحكاما تاريخية، كانت تصف واقعا أكثر مما كانت تصنع تشريعا، وحتى العقائد بهذه القراءة التاريخية هي تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور

[139]– الزرقاني محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، ج1،ص107

[140]– العمري مرزوق ، مرجع السابق، ص 418

مستوى المعرفة في كل عصر، والنصوص الدينية قد اعتمدت في صياغة عقائدها على كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت إليها بالخطاب"[141] .

ب– ملاحظات محمد أركون : شكل مبحث أسباب النزول أهم المواضيع التي أنعشت دعوى تاريخية النص القرآني عند أركون، لقد تناول هذا الموضوع من عدة جوانب "أهمها ربط الآيات القرآنية بالوقائع، و ربط لغتها بلغة العرب إبان فترة نزول الوحي مع تركيزه على الصفة المتغيرة للغة، ما يشكل عائقا أمام مسلمي اليوم لاستيعاب القرآن على النحو الضروري، ثم الاهتمام المفرط بقضية ترتيب سور القرآن بحسب تاريخ نزولها "[142].

وفي مسألة أسباب النزول يبدو أن أركون يتفق مع القول السائد في علوم القرآن مؤكدا "إن السبب ليس إلا حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر أو تثبيت معيار معين أو تحريم شيء محدد"[143]، ثم يخلط بين أسباب النزول والقصص ووضعهما في سياق واحد لأجل تأكيد القول بالتاريخية" أن القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن"[144]. والواضح من هذا التصور هو أن أركون لا يفهم من أسباب النزول كونها تدلنا على إجابات الوحي عن أسئلة الواقع وقضاياه، يرشدها ويقومها كما فهمها العلماء، بل بحسبه –وهذا جوهر القول بتاريخية النص القرآني – يدل على أن الوحي في فترة نزوله كان يساير الواقع ويتكيف وفقه أو يخضع له لهذا نجده يؤيد ارتباط كل آيات القرآن الكريم بأسباب معينة، ومن ذلك قوله "كان المسلمون قد أنشؤوا علما يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصة بكل آية، ولكن هذه الأسباب لا تشمل جميع الأحوال المتعلقة بالوضع العام للخطاب، بل هي بعيدة جدا عن ذلك"[145]. ومؤاخذته هنا أو اعتراضه منصب على عدم شمول تلك الأسباب لكل الأحوال المتعلقة بالوضع العام للخطاب لا على عدم شمولها لكل

---

[141]– نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص106

[142]– العباقي الحسن ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ،دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون ط1، أنوار للنشر والتوزيع ، الدر البيضاء ، المغرب ،2010م ، ص235

[143]– أركون محمد ، الفكر الإسلامي، قراءة علمية ، ترجمة هشام صالح ، ط2 ، مركز الإنماء القومي، بيروت ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1996 م ،ص 265

[144]– أركون محمد ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ،ط2،دار الطليعة ، بيروت ، 2005 ، ص30

[145]– أركون محمد ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 114-115

الآيات .

نقد ورد :

إن أول ما يمكن أن نلاحظه على أركون أنه جعل القصص القرآني أحد أسباب النزول، والحقيقة أن القصص القرآني لم يكن سببا لنزول القرآن لأنه لم يتزامن معه "فالقصص التي يتحدث عنها أركون، ويصل سندها إلى كعب الأحبار أو وهب بن منبه وظفها كثير من المفسرين لإعطاء بعض التفاصيل عما ورد في القرآن الكريم من قصص تحت اسم الإسرائيليات، أما أسباب النزول فهي ذات موضوع آخر مختلف عن هذا "[146]. وهذا الخلط فقط لأجل تأكيد نظريته حول تاريخية النص القرآني .

هذا من جهة ومن جهة أخرى هل نزول القرآن الكريم كان مرتبطا ارتباطا تاما بأسباب معينة لولاها ما كان لينزل؟ في حقيقة الأمر لم يقل بهذا أحد ممن تصدى للتأليف في علوم القرآن وبخاصة أسباب النزول،"كل ما هنالك أنهم تحدثوا عن وقائع ومناسبات تزامنت مع نزول تلك الآيات ،أو آيات نزلت جوابا عن أسئلة ،أو ربطوا بين آية سابقة النزول ونازلة لاحقة لظنهم أنها تسحب عليها كما انسحبت من قبل على مثيلتها"[147].

ج– ملاحظات حسن حنفي: في كتاب جماعي "الإسلام والحداثة"[148] رفقة مجموعة من الباحثين الحداثيين يعرض حسن حنفي بشكل مفصل، وأكثر عمقا وتحليلا لأسباب النزول بعنوان "الوحي والواقع –دراسة في أسباب النزول–"[149]، ومن العنوان يتضح ابتداء اتجاه حسن حنفي في محاولة ربط الوحي بالواقع من خلال أسباب النزول للقول بتاريخية النص القرآني، معززا ذلك من خلال مقدمات تأسيسية مفادها "أن كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب. و السبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية، وإذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل فلفظ السبب إنما يعني الصعود من أسفل إلى أعلى...إن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما ينشأ من هذا الموضوع وهو"أسباب النزول" أسبقية الواقع على الفكر،

---

[146]– العباقي الحسن ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ،ص 236

[147]– العباقي الحسن ، المرجع نفسه ،ص 237

[148]– أدونيس ، محمد أركون ،حليم بركات ،محمد بنيس ،كمال بلاطة ، حسن حنفي ، بلند الحيدري ، إلياس الخوري ، فؤاد إسحاق الخوري ، مالك شبل ، هشام شرابي ، عادل ضاهر ، جابر عصفور ، عزيز العظمة ، محمد مكية ، الإسلام والحداثة ، ندوة ومواقف، ط01 ،دار الساقي ، لندن ،1990م .

[149]– المرجع نفسه ،ص 133

وأولوية الحادثة على الآية ،المجتمع أولا والوحي ثانيا الناس أولا، القرآن ثانيا، الحياة أولا و الفكر ثانيا "[150].

إن مثل هذا الطرح هو أحد المباني النظرية لحسن حنفي حول التراث باعتباره تعبيرا فكريا عن ظواهر كل عصر وأنه تدوين نظري للمتغيرات الفكرية في ذلك العصر نافيا أن يكون التراث أمرا سماويا، بل تكوّنا تاريخيا وتطورا اجتماعيا، فـــ"المفاهيم والنظريات الكلامية المختلفة عن العمل، والإيمان والكفر، والفسق، والعصيان، والنفاق، ومسألة الإمامة، هي تنظير لحوادث سياسية كان الناس يختلفون فيها"[151]، وهو ناظر دوما إلى الظروف الزمانية ومتناسب معها، بل هو بذاته جزء من هذا الواقع الذي يتولى تفسيره، وهو بهذا يصل إلى نتيجة وهي أن الدين وأصله ليس سوى فرض إمكاني لا يوجد إلا من خلال التفاسير التاريخية للمفسرين، مما نتج عنه أن تكون هذه التفاسير مختلفة، وأحيانا متعارضة، وكل واحد منها بمثابة ردة فعل للآخر، لأن التاريخ وظروف الحضارة ليست أمرا ثابتا .

نقد ورد :

إن إلقاء نظرة على كتب التفسير من أولها إلى آخرها، مما صنف في القرون الماضية، يدحض دعوى وجود أسباب النزول لكل آية من كتاب الله عز وجل، فما قرن منها بذلك قليل مقارنة بما ورد مجردا عنه ولا "يتعدى عند السيوطي888 آية، أي 14 بالمائة من آيات القرآن، وعند الواحدي النيسابوري 472 آية ، أي 7.5 بالمائة من آيات القرآن "[152].

أما مباني نظرية حنفي القائلة بأن التراث نتاج تفاعل تاريخي محض فهذا يحتاج إلى دليل، ورده هو الخلط الحاصل بين النتاج الفكري الديني والنص التأسيسي وخاصة منه القرآن الكريم، فإذا كانت التفاسير اختلفت وتنوعت لحد التباين أحيانا وهي فعلا إنتاج تاريخي إنساني، لا يعطي أن النص

---

[150]- حنفي حسن ، الوحي والواقع ، دراسة في أسباب النزول ، ضمن كتاب ، الإسلام والحداثة ،ص 135-136

[151]- حنفي حسن ، هموم الفكر والوطن ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، 1988م ، ص 341

[152]- عمارة محمد ، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية ،ط1، دار الفكر ، دمشق سورية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت،لبنان ، 1998م، ص 20

القرآني كذلك، فـ"المعرفة الدينية هو إدراك البشر وفهمهم للوحي وليس الوحي نفسه، ذلك أن الوحي نفسه متيسر فقط للأنبياء عليهم السلام، وما هو بين أيدي البشر العاديين هو فهم وتفسير للوحي"[153]، يضاف إليه أن المدارس الإسلامية ليست منتجة للفكر الديني، بل هي كاشفة عنه وتفسره من خلال مناهج تفسيرية خاصة، أما المؤثرات الاجتماعية والثقافية والتاريخية في عرضها للأسئلة، يتم الجواب عنها في ظل الأفكار والأصول الدينية الثابتة، والدليل الواضح أن هذه المدارس في محاولاتها تفسير الواقع ترجع دوما للنص القرآني باعتباره الملاذ الوحيد لفهم المتغير وتفسيره ولا تتجاوزه، كما هو واضح من تاريخ التفسير، فلم يقل كل من تناول التفسير القرآني أنه ينطلق من بديل عن القرآن رغم اختلاف الرؤية في فهمه، مما يعني هناك الثابت في العملية المعرفية الدينية، ولا يمكن أن يكون غير النص القرآني .

[153]– الآملي جواد ، منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية ، تر. أحمد واعظي ، مركز منشورات إسراء ، إيران ، 2003 م .

الفصل الثاني :

بنيـــــــــة النص القرآني

هل الخطابات القرآنية ذات بنية عقلانية ؟ أم ذات بنية قصصية ؟ أم ذات البنيتين أو لها بنية أخرى ؟ مما يحتم وفق هذه البني معرفة أهم الأدوات المنهجية اللازمة لمقاربة بنية نص القرآن الكريم، وهذا الإشكال في أساسه إشكال منهجي ربما دفع بالكثير من الباحثين ممن سموا بالحداثيين إلى معالجة النص القرآني وفق هذا التقسيم الذي أشرنا إليه مما سنخصص له فصلا مستقلا .

أما لماذا حصرنا بنية النص في البنيتين العقلانية والقصصية ، فيرجع ذلك إلى تاريخ الفكر الغربي وإلى الصراع المحتدم بين الكنيسة ودعاة التحرر من سلطتها المعرفية والتفسيرية وهي نفس التحميلات التي أثارها أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم وأرادوا فرضها على النص القرآني كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين حين أقر بأن" بنية الخطاب القرآني بنية قصصية "[i] استنادا في استنتاجه هذا إلى مبدأ الاشتراك في البنية الخطابية بين القرآن من ناحية، وبينه وبين التوراة والإنجيل من ناحية أخرى، واعتبار أن كل الديانات كان بناؤها المعرفي قصصيا، بما فيها القرآن الكريم، يعضد هذه الافتراض – بحسبه– قصة سيدنا يوسف عليه السلام في سورة يوسف التي جاءت الآية صريحة ومعبرة عن السرد القصصي في قوله تعالى{نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ }[154]

لعل التأثيرات الفكرية اليونانية التي طبعت الواقع المعرفي والثقافي للشعوب إلى اليوم، وفرض استعارة ثنائية "ميثوس" Mythos و "لوغوس" Logos ذات الجذور اليونانية، تم استخلاصها لغرض تفكيك

[154] – سورة يوسف الآية 3 .

النص الديني وتقديم تفسير أيديولوجي بدافع تقليص دور الكتاب المقدس في الحياة العامة للمسيحيين في أوروبا .

إن لفظة "ميثوس" كما أوردها "لالاند"[155] تأتي بمعان متعددة في سياقات مختلفة حكايات خرافية: وهي حكايات شعبية المنشأ، لا تعتمد على الدقة والتمعن، وتتمثل فيها قوى الطبيعة في صور كائنات شخصية ، ويكون لأفعالها أو مغامراتها معنى رمزي .

وقد عد علماء الغرب أن الذهنية الأسطورية هي سابقة على الذهنية الفلسفية وبالتالي سابقة على الذهنية العلمية المعاصرة، مما ينتج عن هذه التراتبية القدرة الحاكمة للذهنية الأسطورية على تأويل وتفسير النصوص وبخاصة النصوص الدينية، حتى عد الدين– انطلاقا من التوظيف الأيديولوجي للأسطورة – ملازما لها في الفكر الغربي السائد"إن الأسطورة والفلسفة، والسحر، والدين كانت تتداخل جميعها لتشكل مجتمعة أو متصارعة، نمطا معينا من التفكير أو الذهنية، غالبا ما أطلق عليها اسم الذهنية La Mentalité Confusionniste في مقابل الذهنية La Mentalité Scientifique"[156]

إن هذه الرؤية الغربية للنصوص الدينية عموما وللنص القرآني خصوصا ليست نظرة بريئة،بل هي لا تنفك عن المشروع العلماني الذي أطلق مضمرا موقفا أيديولوجيا مسبقا الغرض الواضح فيه هو نزع القدسية والصفة المتعالية للنص القرآني، لتنتهي به إلى نوع من دنيوية المقدس، وتسوية النصوص كلها سواء كانت إلهية أو بشرية .

المبحث الأول : البنية القصصية في الخطاب القرآني

إن البنية القصصية للقرآن الكريم لا يمكن تصنيفها ضمن الأجناس الأدبية الأخرى حتى وإن تضمنت صيغا أدبية، لأن القرآن الكريم نص متفرد له خصوصية لغوية وخطابية، منحتها له طبيعة النص ذاته باعتبار أن أي نص يأخذ أهميته من النص نفسه، فهو صادر عن الغيب، ولا يتحدد عمله أو أثره في توجيه الحياة المعاصرة لنزوله وفقط، بل يمتد إلى الإنسانية كلها، مما يقتضي أن يكون تركيبه من نوع خاص يلائم هذه الصلاحية، ولا يمتلك القرآن من خصائص بيئته الأولى إلا الظواهر اللغوية باعتباره نزل

---

[155] – لالاند أندريه : موسوعة لالاند الفلسفية ،ج2، ط1 ، منشورات عويدات ، بيروت 1996 م ص850-851

[156] – خليل أحمد خليل ، مضمون الأسطورة في الفكر العربي ،ط3 ، دار الطليعة ، بيروت ،1986م ،ص 17

بلغة العرب وأسلوبها العربي، وأكثر من ذلك أن يكون القرآن الكريم مصدر المعارف والدراسات اللغوية التي تأسست منه ولأجله "لقد تنبه الباحثون إلى أثر القرآن الكريم في نشأة العلوم العربية عامة ، وفي نشأة النقد والبلاغة بصفة خاصة ، وحاولوا في أبحاث كثيرة الكشف عن هذا الأثر وتحديد معالمه وأبعاده"[157] .يضاف إلى انفراده عن باقي الكتب الدينية السابقة عليه من حيث أساليب عرض الأفكار والتشريعات وصياغتها، فلم يلتزم الترتيب الموضوعي أو النوعي ولكنه "مزج الفكرة الواحدة بغيرها زمج الحياة التي نزل على أصحابها ،مصورا لها ولا شك أن المجتمع تتغير حياته تغيرا مطردا ، فلا يلبث على حال واحدة ولا يجمد على صورة محددة"[158]، لهذا لا يمكن أن يصنف أدبيا ضمن الأشكال الأدبية المعروفة لأنه لم تتكرر بعده نصوص مشابهة تحذوه وفقا لأشكاله وصيغه الأسلوبية حتى يتحول إلى جنس معين، فإذا كان هذا حال النص القرآني يصبح من الخطأ المنهجي والعلمي أن نتعامل مع المصطلحات الأدبية التي أسست من خارجه وفي مدارس أدبية ونقدية متعلقة بالأدب فقط، ونعممها على النص القرآني بدل استنطاق النص من داخله واستكشاف المصطلح القرآني بأبعاده المفاهمية والتعريفية ضمن المتن .

أ- **مصطلح القصة القرآنية**: ولعل مصطلح "القصة "واحد من أبرز وأهم مصطلحات النص القرآني والذي يشترك أيضا مع المعجم الاصطلاحي للمدرسة الأدبية، فضلا عن الكتب الدينية المقدسة للديانات السماوية ، التوراة والإنجيل وغيرها .

لقد تواتر ذكر مادة (ق،ص،ص) في القرآن الكريم ستا وعشرين مرة ، وقد وردت للدلالة على معان مختلفة أهمها :

أ-تتبع خطى الإنسان، مثل قوله تعالى ((قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِۚ فَارْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصاً))[159]، و ((وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ))[160] .

---

[157] – نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز ،ط5 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2003م ،ص5

[158] – أحمد خليل، دراسات في القرآن ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت لبنان 1969م،ص 14

[159] – سورة الكهف ، الآية 64

[160] – سورة القصص ، الآية 11

ب-الحكي والإخبار والإنباء، مثل قوله تعالى ((نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدىً))[161]،((إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ))[162]، وقد طغى المعنى الثاني على سائر المعاني عددا، إذ تذكر مادة (ق،ص،ص) للدلالة على الحكي والإخبار في أكثر من موضع ، وقد تعلق هذا المعنى في أكثر الأحيان بالأنبياء ، والأقوام الغابرة .

وإذا ما تأملنا في المعاجم اللغوية القديمة فمصطلح "القصة" :" الحديث أو الأحدوثة"[163] التي تتعلق بخبر معين تم وانتهى في الواقع وأصبح جزءا من الماضي وكلمة الحديث تعني:الخبر إلى الدرجة التي تحول فيها المعنى إلى مثل متداول حيث يقال (صاروا أحاديث) أي انقرضوا "[164] .

فالقصة بهذا المعنى في العرف اللغوي/ الاجتماعي عند العرب ترتبط بالواقع وبالحقيقة التي يعكسها الواقع من خلال حيثياته حيث تتحول إلى نص شفهي تداولي غايتها نقل مضامين حرفية تستند إلى معيار الصدق كشاهد إثبات دقيق، لأن الجذر المعنوي للكلمة يعتمد على الفعل الاستكشافي قص الأثر: أي تتبعه شيئا فشيئا"[165]. فالقصة بهذا المعنى ليس فنا أو صنعة تسعى لبلوغ جمالية أسلوبية في التأثير على المتلقي، بل هي نص كلامي يسعى ناقله كراوي على إيصاله بصورة كاملة وصحيحة فينتقل من فرد إلى آخر،وهذا نفسه ما نعنيه عند الحديث عن القصص القرآني، حيث يعكس مدى ارتباط المعنى القصصي بالواقع وبالحقيقة ف"كلمة قص وقصص في القرآن الكريم يعنيان تتبع الخبر والحديث على وجه الحق والصدق "[166].

إن الراوي في القصص القرآني هو الله وهو لا يحتاج إلى تقصي الخبر أو تتبعه لأنه مطلع عليه بصورة كلية وشاملة{فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ}[167] وهو يروي قصصا واقعية تستند على الصدق المحض كمعيار يفرق بينها وبين القصص الأخرى والتي تحولت إلى خرافات وأساطير

---

[161] -سورة الكهف ، الآية 13

[162] -سورة آل عمران ، الآية62

[163] - لويس معلوف ، المنجد في اللغة والأدب والعلوم ، ط19، بيروت ،ص 631

[164] - لويس معلوف ، المنجد في اللغة والأدب والعلوم ،ص121

[165] - المصدر نفسه ، ص631

[166] - قصص القرآن ص 211

[167] - سورة الأعراف الآية 7

وحكايات شعبية وتاريخية : {نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ }[168]. يقول فخر الدين الرازي في معرض تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ))[169] "القصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي إلى الدين ويرشد إلى الحق ويأمر بطلب النجاة "[170]، هذا المفهوم الدقيق بحسبنا أقفل الباب مبكرا بإبعاد خاصية الخيال والتأكيد على النقل الأمين للأحداث، وفرض شكلا مباشرا للواقعية .

بيد أن هذه الواقعية في القصص القرآني لا تعني بحال في البناء القرآني التأريخ بمفهومه الجامد، ولا يعنيها أن تكون تاريخا بمعنى الزمن الماضي المتوقف الذي لا علاقة له بالحاضر إلا من حيث أنه أحداث وقعت ومضت، إن هناك قصدية معينة للسرد القصصي كغاية خطابية جاءت من أجلها،فهي إما تنبيهية {فَاقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}[171] أو إخبارية {ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَحَصِيدٌ }[172] أو نفسية {وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ}[173] أو وعظيه{لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ }[174].

ثم إن التاريخ نفسه بما يحمله من أحداث ووقائع ،قد تتلبسه الصحة أحيانا والغلط و الزيادة كما النقصان في أحيان كثيرة، في حين نجد القص القرآني حقا وإن كان يروي لنا أحداثا ووقائع وشخوص

[168] – سورة يوسف الآية 3
[169] – سورة آل عمران ، الآية 62
[170] – الرازي فخر الدين، التفسير الكبير ، ج2 ،ط3 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ،ص 703
[171] – سورة الأعراف الآية 176
[172] – سورة هود الآية 100
[173] – سورة هود الآية 120
[174] – سورة يوسف الآية 111

وأمكنة ،لأنه منزل من رب العالمين، وانطلاقا من نصوص القرآن نفسه الصريحة في تبيان هذه الحقيقة ((إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ وَمَا مِنِ اِلَٰهٍ اِلاَّ ٱللَّهُ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ))[175].

إن النص القرآني تعامل مع مواد مرادفة لمادة (قص) تحمل نفس الدلالة المعنوية، واستبعد مواد أخرى كالحكاية والرواية والخرافة والأسطورة، حيث لم يستند إليها إطلاقا في خطابه السردي، مما يؤكد أنه يؤسس لنفسه منظومة معرفية واصطلاحية خاصة به تعطي دلالات تتعلق به فقط، فإقصاؤه لهذه المواد يستند على مسألة منطقية واضحة هي أنها جميعا تنجرف إلى منطقة الخيال والابتعاد عن الواقع، بخلاف بعض المصطلحات فمصطلح "الحدث" مثلا يستخدمه النص القرآني بديلا عن القص في جملة من الآيات {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي اِلاَلْبَٰبِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرِىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلذِے بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَےْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُومِنُونَ}.

كما وظف لفظ "النبأ " الذي يحمل في دلالته معنى الخبر ويعرض في حالة مصدر ولا يعتمد فيه على الفعل في سياقاته حيث تصبح وظيفة النبأ إخبارية كشفية كما في قوله تعالى{تِلْكَ مِنَ اَنبَآءِ اِلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرِ اِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ}[176]. {نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ـامَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدىً}[177].

فالقرآن اعتبر في مواضع أن القص مساو للنبأ مما يوحي أنه أصبح جزءا من مهام النبي– نبأ– وعنصرا رئيسا من عناصر الوحي وكأننا بالنص المقدس جمع في صيغة المفرد، فهو نص تشريعي ونص عقائدي ينظم صلة العبد بربه وهو أيضا نص قصصي يخبرنا عن الأمم والأنبياء بمختلف أمصارهم وأزمانهم وأحداث قصصهم يشكلون – بما فيهم النبي محمد صلى الله عليه وسلم – قصة تقدم لنا صورة النبي المثال، أي الإنسان المنشود، وهكذا تنقلب القصص قصة واحدة هي قصة الإنسان المؤمن بالله .

[175] – سورة آل عمران ، الآية 62

[176] – سورة هود الآية 49

[177] – سورة الكهف الآية 13

إن القراءة الكلية للقرآن الكريم، تأبى ترجيح بنية على بنية فيه، والاعتقاد بأن البنية القصصية في الخطاب القرآني هي الكل المتحكم في نسق النص يدعو إلى سلب الجانب الإجرائي التنفيذي من الخطابات القرآنية، وجعله كتاب قصص سردي فاقد لكل مفعول إجرائي، وبحسب هذا المنحى ، يتحول المتكلم – الله تعالى "فعال لما يريد" – إلى قاص يقتصر دوره في سرد الأحداث والوقائع وليس من شأنه أن ينشأ حكما أو يقيم موقفا أو يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم {وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ}[178]، وقد يصبح بحسب مقولة"موت المؤلف" قد نستغنى عن المتكلم ونترك الأحداث في القصة تؤول إلى فهم القارئ، وهذه الخطورة التي ينظر القصص القرآني .

ب–بين القصص القرآني والتاريخ: يكاد يجمع الدارسون أن القرآن ليس كتاب تاريخ، وإن كان البعض يقول إن ما ورد فيه حوادث تاريخية لا شك فيها والقرآن أعرض عن وقائع تاريخية لا تقدم فائدة للقصة في القرآن فلم تعرض لتتبع الأحداث التاريخية،فهذا ليس من أهدافها،ولم تعن بذكر الوقائع والأحداث بين الأفراد والجماعات والأمم فتحديد الأماكن والأزمنة لم تخض فيه القصة القرآنية ويبقى رغم ذلك "القرآن مصدر تاريخي لا ريب أنه أصدق المصادر وأصحها على الإطلاق، فهو موثوق السند"[179]، ويشير إلى أن التاريخ المقصود عنده التاريخ الذي جاء فيه القرآن الكريم فحسب، بمعنى أن القصص القرآني حين يتعرض للأمور التاريخية لا يذكرها متسلسلة، ولا يسردها حسب السرد التاريخي، لأن التاريخ في القصص القرآني لا يعني بذاته، ولكن حيث توجد العبرة والعظة.

الغالب في القصص التاريخي أو الخيالي، غلبة الشخصية على الحدث حيث يصير الحدث حيثما صار الشخص المحرك في القصة، وقد تختزل كثيرا من الأحداث والوقائع ،حين يغيب حضور الشخصية المحورية فيها، أما في القصص القرآني لا نجد موقفا من المواقف تستأثر به الشخصية وحدها، أو الحادثة وحدها، إنما تلتقي الشخصية بالحادثة، أو الحادثة مع الشخصية، فينشأ من اجتماعهما مضمون، هو

---

[178] – سورة المائدة ، الآية 64

[179] – مهران محمد بيومي ، دراسات تاريخية من القرآن الكريم ، ج01، دار المعرفة الجامعية ، مصر 1995،ص38

الذي يصبح بطل الموقف"فالأشخاص في القصص القرآني – أيا كانوا – ليسوا مقصودين لذاتهم، وإنما يعرض القرآن ما يعرض من شخصيات كنماذج بشرية في مجال الحياة الخيرة أو الشريرة "[180].

ج–إشكالية تجنيس القصة القرآنية: قلنا سابقا أن القرآن الكريم نص يرفض التجنيس، لأنه يمتلك هوية خاصة به فالمتن القرآني تضمن أشكالا أدبية وغير أدبية، لذلك لا يمكن تجنيسه وفق شكل أدبي محدد، مما يصعب تصنيف القصة القرآنية في دائرة القصة الفنية أو التاريخية أو الأسطورية أو الخيالية أو الواقعية أو الاجتماعية .

إن الاختلاف الذي جرى بشأن موضوع القصة في القرآن يرجع بالأساس إلى طبيعة الدراسة التي تبناها الباحثون، وهذا ما نلمسه فيما ذهب إليه خلف الله مثلا في سياق حديثه عن فنية القصة القرآنية، فذكر أن القرآن يحتوي على ألوان من الأقاصيص منها اللون التاريخي أو القصة التاريخية التي تدور حول الشخصيات التاريخية من أمثال الأنبياء والمرسلين،التي يعتبرها ليست عرضا تاريخيا تطلب فيه المطابقة الواقعية المحققة للصدق العقلي، وإنما هي عرض أدبي يطلب فيه التأثير[181]، فيكون بحسب خلف الله، نفي أن تكون القصة القرآنية المراد منها الحقيقة التاريخية، أو البحث عن مصاديق التاريخ، وحتى لو لم يكن القرآن الكريم غرضه السرد التاريخي بما يمثله المنهج التاريخي من خصائص معروفة لدى المؤرخين، بيد أنه لا ينفي هذا أن ما أورده النص القرآني من القصص يعد مصدرا تاريخيا، ومادة يمكن للمؤرخين الاشتغال عليها .

أما نفي خلف الله إنما جاء لأجل جر الحديث إلى تجنيس القصة القرآنية وفق القصة الفنية مستطردا في القول" أن القصة التمثيلية، أو قصة ضرب المثال فإن الأحداث فيه ليست إلا الأحداث التي يقصد منها إلى البيان والإيضاح أو الشرح والتفسير، والذي لا يلزم فيه أن تكون أحداثه من الحقائق فقد يكتفي بالفرضيات والمتخيلات على حد تعبير الأقدمين "[182] .

---

[180] – الخطيب عبد الكريم ، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم، يوسف، دار المعرفة ،لبنان ،ص 40-41

[181]– محمد أحمد خلف الله ، الفن القصصي في القرآن الكريم ،ط04 ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ،1999 ،ص 163

[182]– محمد أحمد خلف الله ، الفن القصصي في القرآن الكريم ،ص 152-153

د–بين الأسطورة والقصة القرآنية وهم المقاربة: في تعريف الأسطورة يقول الزجاج في قوله تعالى: (وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ)[183] خبر لابتداء محذوف والمعنى وقالوا الذي جاء به أساطير الأولين، معناه،سطره الأولون، وواحد الأساطير أسطورة كما قالوا أحدوثة وأحاديث..الأساطير الأباطيل، أحاديث لا نظام لها وسطرها ألفها وسطر علينا: أتانا بالأساطير، قال الليث: "يقال سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونمقها"[184]، والأساطير الأحاديث لا نظام لها.

أما فيما يتعلق بالأسطورة، وهل هي من الألفاظ الدخيلة على اللغة العربية أم هي أصلية، يذكر الأستاذ فارس السواح أن "الأسطورة من الكلمات المستحدثة في اللغة العربية والمضامين التي استوعبتها هذه الكلمة من الاستخدامات الحديثة تستند إلى مضامينها القديمة .. وهذا الاشتقاق لكلمة أسطورة في العربية يقارب اشتقاقاتها في اللغات الأوروبية فكلمة myth في الإنجليزية والفرنسية وغيرها مشتقة من الأصل اليوناني muthas وتعني قصة أو حكاية، وكان أفلاطون أول من استعمل تعبير muthologia للدلالة على فن رواية القصص، وهي حكاية مقدسة مؤيدة بسلطان ذاتي"[185]، وبحسب الباحث فإن الأسطورة تنشأ من المعتقد الديني، وتعمل على توظيفه وتغذيته وترتبط بالطقوس، ليصعب معها معرفة الظاهرة الدينية في المجتمع دون المرور على الثالوث: المعتقد والطقوس والأسطورة .

وبدأ التفسير الحديث للأسطورة في القرن التاسع عشر مع المستشرق البريطاني ماكس مولر (Max Muller) الذي صنف الأساطير وفقا للغرض الذي هدفت إليه، واعتبرها "تحريفات لغوية "،مما يشي إلى أن الأسطورة ابتكرت للإبانة عن الحقيقة في لغة مجازية، ثم نسي المجاز وفسرت حرفيا [186].

أما عن علاقة الدين بالأسطورة- وهنا محل الإشكال- فتقول الموسوعة العربية الميسرة "وبين الأسطورة والدين علاقة، وكثيرا ما تحكي الشعائر أحداث أسطورية "[187]،وهي تشير إلى معجزات الأنبياء أمثال، عمر نوح والطوفان، وتحول نار النمرود مع إبراهيم الخليل إلى برد وسلام،وقصة بلقيس وعصا

---

[183] – سورة الفرقان ، الآية 5

[184] – ابن منظور ، لسان العرب ، دار المعارف ، المجلد 3(من إلى س) ص2007 ،

[185] – السواح فراس ، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ونشأة الدافع الديني،ط4 ،دار علاء الدين ،سوريا 2002، ص56-58

[186]– عبد الهادي الفضلي ، أصول البحث ص 16

[187]– إبراهيم مدكور ورفقاؤه ،الموسوعة العربية الميسرة ،دار الشعب ومؤسسة فرانكلين ، 1965 م، ص 148

موسى، وخلق الكون، وغيرها مما أثارته نصوص القرآن الكريم فضلا عن نصوص الكتب الدينية، ولم يسلم العلم الحديث (الوضعي) بها على اعتبار أنه لا يؤمن إلا بما يخضع للتجربة أو الملاحظة .

إن العنصر الأساس المفقود في كثير من الدراسات الحديثة و المعاصرة هو الفكر الديني ، والمحاولات البائسة حشره بغير حق في مجال الأسطورة ، وهذا راجع بحسب اعتقادنا إلى اللبس الذي طبع هذا الربط بين الأسطورة والدين وكذا الخلط في مفهوم الدين بين الدين الإلهي المتمثل في الشرائع الإلهية التي بعث الله تعالى بها الأنبياء عليهم السلام، ومصدرها الوحي الإلهي، والدين البدائي المتمثل في المعتقدات البدائية من عبادة المخلوقات كالإنسان والحيوان والكواكب، ومصدره الوهم البشري وكذا الدين الطبيعي الذي قال به الفلاسفة الأنوار كأمثال فولتير، ومونتيسكيو، روسو، وهو مذهب يدعو إلى الإيمان بدين طبيعي مبني على العقل لا على الوحي، يؤكد على الأخلاقية منكرا تدخل الله في نواميس الكون، ومصدره العقل الفردي . والخطأ في اعتداد الدين مطلقا من الأساطير جاء نتيجة الخلط وعدم التفرقة بين الأديان الإلهية والأديان البدائية للتشابه بين النوعين في ذكر الحوادث الخارقة للعادة أو لنواميس الطبيعة"ومتى أدركنا الفرق في أن الأسطورة حادثة غير موثقة، أو على أقل تقدير أنها لم توثق، وأن المعجزة في الدين الإلهي حادثة موثقة، ندرك وجه المفارقة، وهو أن مجيء المعجزة مشابهة للأسطورة، إنما من باب المجاراة لمتطلبات الذهنية البشرية المعاصرة لها "[188] .

ونأخذ مثالا لتقريب هذا المطلب، عصا موسى عليه السلام حيث جعلت السحرة يؤمنون بأن فعلها ليس من السحر في شيء لأنهم سحرة يدركون معنى السحر ويدركون الفرق بينه وبين ما سواه من أفعال، كما أنه ليس من فعل البشر— موسى أو غيره– إنما هو من فعل قوة عليا لا يمكن أن تكون سوى الله جلت قدرته ((فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَـٰرُونَ وَمُوسَىٰ))[189] .

فتصوير القرآن الكريم لهذه الطائفة من الناس— السحرة — وهم في حالة للإيمان لدليل قوي يضاف إلى الدليل العقلي، الفرق بين االمعجزة والأسطورة. وتحيلنا القراءة التحليلية لسجود السحرة،كما تصورها القصة القرآنية أن الخبرة التي أفادها السحرة من تجاربهم في القدرة على التمييز بين ما هو سحر وما هو ليس بسحر، وتحكيم العقل قادهم إلى الإيمان برب موسى والاستجابة لدعوته .

---

[188] – عبد الهادي الفضلي ، المرجع السابق ،ص 22

[189] – سورة طه ، الآية 70

تلك الخبرة تأسست لديهم نتيجة تجاربهم في السحر، وهي بمثابة "التوثيق" الذي أشرنا إليه في معرض التفرقة بين المعجزة والأسطورة، وقلنا أن الأسطورة لم تؤسس على التوثيق، ولو استعرضنا الآية الكريمة في مشهد السحرة بالتفصيل، سنجد القرآن الكريم، يشير إلى هذه الملاحظ، رافعا بذلك اللبس الذي سجله علماء الاجتماع الديني، يقول المولى تعالى((فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّداً قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ ﴿٧٠﴾ قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِي عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَاباً وَأَبْقَىٰ ﴿٧١﴾ قَالُواْ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِي فَطَرَنَا فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ﴿٧٢﴾ إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَٰيَٰنَا وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ))[190]،فقولهم ((لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ)) هو في حقيقة الأمر"التوثيق للحادثة الذي وصل بها إلى درجة الإيمان اليقيني بها، والارتفاع بها عن مستوى الأسطورة "[191].

المبحث الثاني :البنية المعرفية في الخطاب القرآني :

كان فهم القرآن قديما ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعية الماضية، ففي تلك المرحلة التي تم فيها التدوين الرسمي للعلوم والمعارف النقلية التي دارت حول النص القرآني والحديث النبوي، كانت العقلية البلاغية واللغوية وما توحي به نحو اتجاه التجزئة وملاحظة المفردات أو الجمل باعتبارها وحدات التعبير الصغرى هي السائدة، أما المرحلة الراهنة حيث تسيطر عقلية الإدراك المنهجي للأمور، والبحث عن علاقاتها الناظمة لها بطرق تحليلية ونقدية توظف الأطر العلمية المختلفة، وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة وعلاقات متنوعة،" فلا بد من إعادة النظر في علوم وسائل فهم النص وخدمته وقراءته قراءة الجمع مع الكون والتداخل المنهجي معه، وتخليصه من كثير من أنواع التفسير والتأويل والربط من خلال إسقاطات الإسرائيليات والربط الشديد بأسباب النزول والمتناسبات"[192].

---

[190] – سورة طه ، الآية 70-73

[191] ــ عبد الهادي الفضلي، المرجع السابق ،ص 23

[192] – طه جابر العلواني ، نحو منهجية معرفية قرآنية ،ط01 ، دار الفكر العربي ، دمشق ، 2009 ص 110-111

مثل هذا النظر يتيح فسح المجال لاتساع أفق النص القرآني اتساعا يليق بمقام إعجازه ويليق بخاتمية النبي– صلى الله عليه وسلم- {وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِم مِّنَ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَىٰ هَٰؤُلَآءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ}[193] { وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلاَّ كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ}[194] ،وليس إبقؤه حبيس النظرة التقليدية التي عاشها العقل العربي وأنتج من خلالها حقول معرفية خاصة به "فهناك من يريد بحث القرآن ضمن سياق التطور التاريخي لإنتاج الأفكار مقيدا مفاهيم القرآن ودلالته بعصر التنزيل وعصر التدوين اللاحق، فالقرآن لديه – مبنى ومعنى- هو ما كان في ذلك العصر وكل توليد لاحق بالقياس وأشباهه إنما هو من قبيل الامتداد عن ذات المفاهيم بشكل تراكمي، وبذلك يحكم على القرآن أن ليس من طبيعته دخول حقل معرفي مغاير"[195] .على أن للقرآن الكريم القدرة المنهجية في مواكبة حركة الحياة وتطورها ومجاراة فاعلية الزمن الذي لا ينقطع من الحوادث والتغيرات والاستجابة لشرائط التقدم، ومقتضيات الحضارة، وهذه القدرة من تجليات قوله تعالى:{مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ }[196] ،{وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ}[197]

يروج في الأدبيات المعاصرة فكرة التمييز بين الإيمان والمعرفة، واعتبار الإيمان حالة لا تخضع لمقاييس المعرفة، فلا يطلب تحصيله من خلال العقل، ولا ضرورة لأن يقر العقل به، وهو ما يعني عدم تدخل العقل بالإيمان، وأن الإيمان ليس فعلا للعقل، وإنما هو نفساني يعبر عن تعبد محض بنص مقدس يتلى من دون أي تفكير أو تفهم، بل مجرد تلقين وتلقي ونقل وانتقال ، وربما نتج عن هذه الفكرة تساؤلات جديرة بالبحث، حول ما إذا كانت المعرفة القرآنية مغايرة للمعرفة العلمية أو العقلية؟ وهل المعرفة القرآنية تسعى لإثبات حقائق أو لتوصيف الإيمان ؟.

---

[193] – سورة النحل الآية 89

[194] – سورة سبأ الآية 28

[195] – محمد أبو القاسم حاج حمد ، منهجية القرآن المعرفية – أسلمة العلوم الطبيعية والانسانية- ط01 ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، 2003م ص84

[196] – سورة الأنعام الآية 38

[197] – سورة النحل الآية 89

أ–العقل في القرآن الكريم: لقد تحدث القرآن الكريم عن العقل بطريقة تكشف عن دوره الكبير ومكانته الواسعة في التصور الإسلامي، ولعل القرآن الكريم أكثر الكتب السماوية الذي خص العقل بهذه الكيفية اللافتة للنظر وَمَثَلُ{ ٱلذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلذِے يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَآءً وَنِدَآءًۖ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ[198]{ وَمِنْهُم مَّنْ يَّسْتَمِعُونَ إِلَيْكَۖ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لاَ يَعْقِلُونَ[199]{ افَلَمْ يَسِيرُواْ فِے اِ۬لاَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوَ ـاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى ٱلاَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلتِے فِے ٱلصُّدُورِ }[200]{ لاَ يُقَٰتِلُونَكُمْ جَمِيعاً اِلاَّ فِے قُرىٗ مُّحَصَّنَةٍ اَوْ مِن وَّرَآءِ جُدُرٍۖ بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌۖ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰۖ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْقِلُونَ][201]

تفرعت نظريتان متعارضتان حول "العقل في القرآن"، نظرية تؤسس للعقل من داخل التصور الإسلامي، وأخرى من خارجه، فالنظرية الأولى، ترى في العقل أنه الحلقة التي تمتد على مساحة الفكر الإسلامي، في اللحظة التي تم فيها انتهاء النبوة، ما ولد "العقل الإسلامي" وهو حديث القرآن عن العقل الذي يفترض به أن يؤدي دور ما بعد ختم النبوة "إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام وإصراره على النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين بوصفها من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة "[202]، وهذا لا يعني انتهاء مرحلة الوحي وبداية مرحلة العقل، أو إحلال العقل محل الغيب، ولكن يفهم من ذلك أن للقرآن الكريم اتساعا و إطلاقية تجعل من الخطاب القرآني معادلا للوحي الإلهي في التاريخ وبديلا عنه في مرحلة ختم النبوة، تلك المرحلة التي كان فيها لسبب النزول وفعل النبي حضور في الخطاب القرآني .

وهذه الإطلاقية إنما تتجلى عبر منهجية القرآن المعرفية والتي قاربت عصر النزول بما هو واقع محسوس، لتنتقل بهذه المعالجة التاريخية إلى القيم القرآنية المطلقة التي كلف الناس بمقاربتها، وبذلك كان

---

[198] – سورة البقرة الآية 171

[199] – سورة يونس الآية 42

[200] – سورة الحج الآية 46

[201] – سورة الحشر الآية 14

[202] – محمد إقبال ، تجديد الفكر الديني ،دار ذاكرة الناس للنشر ، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف ، الجزائر ، 2012 م ،ص156

القرآن الكريم خطابا يعالج الحدث التاريخي بلغة ومنهجية تتعالى عليه وتشده إلى المستقبل. لتصح منهجية القرآن المعرفية هي"خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها، ويؤطر لإنتاجها بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير"[203]

أما النظرية الثانية فهي من خارج التصور الإسلامي منشؤها غربي استشراقي ومن يدور في فلكه، تتصور أن العقل لم يرد بصيغة إسمية في القرآن الكريم، وهذا يدل– حسب زعمهم – أن المقصود من استخدام الصيغة الفعلية "يعقلون"في القرآن {ءَلاَيَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[204]،{وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ}[205] {إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ}[206]، هي للدلالة على مفهوم آخر غير مفهوم العقل، كما أشار محمد أركون في سياق قراءته لقوله تعالى" أفلا يعقلون" معتبرا "أن المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن لا يعني مفهوم العقل كما نعرفه، وإنما يعني التعرف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقا، لأنها بكل بساطة كانت موجودة منذ الأزل فالمسلم يتعرف عليها ثم يتمثلها داخل رؤية دينية عامة وممارسة سلوكية مناسبة"[207]، ويعلق المترجم هاشم صالح، شارحا عبارة ر أكون في هامش الكتاب "بالنسبة للعقل المؤمن التقليدي، فليس هناك أي معرفة استكشافية أو جديدة في الكون لسبب بسيط هو أن كل شيء كان قد ذكر في النصوص وعرف مرة واحدة وإلى الأبد وبالتالي فإن مهمة المؤمن هو أن يتعرف عليه من جديد على ضوء ما حفظه من النصوص حتى علم الذرة موجود في النصوص، ومعنى كلمة عقل في القرآن هو هذا ولا شيء آخر إنه معنى أصلي ايتمولوجي ينتمي إلى شبه الجزيرة العربية، وليس ذلك المعنى الاسقاطي الذي خلعه عليه المسلمون بعد دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة العربية الاسلامية"[208] .

---

[203] – محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع السابق ،ص35

[204] – سورة البقرة الآية 164

[205] – سورة المائدة الآية 103

[206] – سورة الأنفال الآية 22.

[207] – محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، تر. هاشم صالح ،ط1 ، دار الساقي ، بيروت ،ص 10 ،1990 م

[208] – محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، ص28

والواقع أن القرآن الكريم أَوْلى اهتماماً كبيراً لبيان حقيقة العقل ومراتبه وكيفية تأثره وتأثيره، ولكن عبر اهتمامه بالعقل العملي، وهو العقل القابل للتطور والاشتداد والترقي، الذي يؤدي إلى إدراك الحق الواجب اتباعه، وإدراك الباطل اللازم اجتنابه، فالعقل في القرآن يمثل الجانب التطبيقي في الوعي الإنساني،وصيغته الفعلية دلالة على أن المخاطب فيه الإنسان الفاعل، والمتحرك لا العقل لذاته وحسب، وإذا كان العقل قد ورد في القرآن بصيغة الفعلية، فإنه جاء بصيغة إسمية في المترادفات التي استخدمها القرآن وهي تعني العقل وما هو أدق تعبيرا من العقل،كاللب {وَلَكُمْ فِي اِ۬لْقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِے اِ۬لَالْبَٰبِ}[209]،{وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ اَ۬لزَّادِ اِ۬لتَّقْوَيٰۖ وَاتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِے اِ۬لَالْبَٰبِ}[210] والنهى{كُلُواْ وَارْعَوَاْ اَنْعَٰمَكُمْۖ إِنَّ فِے ذَٰلِكَ ءَلَايَٰتٖ لِّأُوْلِے اِ۬لنُّهِيٰ}[211] {أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمَ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ اَ۬لْقُرُونِ يَمْشُونَ فِے مَسَٰكِنِهِمْۖ إِنَّ فِے ذَٰلِكَ ءَلَايَٰتٖ لِّأُوْلِے اِ۬لنُّهِيٰ}[212].

فالقرآن الكريم إنما تحدث عن أفعال العقل للتأكيد على ضرورة إعمال العقل، ليلفت النظر إلى أن قيمة العقل هي أعماله وبهذا يتجلى العقل عند الإنسان "إن القضايا العقلية لا تتعلق بالصيغة الاسمية قدر تعلقها بعمل العقل ودوره الفعلي"[213]. وقد يشير القرآن الكريم في أحيان كثيرة إلى إمعان النظر والعقل في مسائل ضرورية دون الإشارة المباشرة إلى صيغة "تعقلون"، بل دون ذكر للفظ العقل أو صيغه ، ولكن يثير العقل من خلال إصدار حكم ينكشف من خلال حكم خفي، كما هو شأن القياس العقلي ففي قوله تعالى{لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ اَ۬للَّهُ لَفَسَدَتَاۖ فَسُبْحَٰنَ اَ۬للَّهِ رَبِّ اِ۬لْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}[214]، فالآية ترد في إثبات الوحدة ونفي الشرك، وفيها استدلال القياس بالمخالفة ففرض وجود إلهين يؤدي إلى فساد وبطلان وانتفاء الوجود، ولأن الوجود غير منتف وغير فاسد في نظامه يستلزم وجود إله واحد مدبر له، وكذلك الآية الكريمة {أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَےْءٍ اَمْ هُمُ اُ۬لْخَٰلِقُونَ}[215]، تثير العقل بالإشارة إلى أنه لا بد لكل ممكن خالق، فهي تستنبط قياسا، فإما أن يكونوا قد خلقوا من غير شيء

[209] – سورة البقرة الآية 179
[210] – سورة البقرة الآية 197
[211] – سورة طه الآية 54
[212] – سورة طه الآية 128
[213] – محمد علي الجوزو ، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة ، دار الملايين ، بيروت 1980،ص 17
[214] – سورة الأنبياء الآية 22
[215] – سورة الطور الآية 35

وهو غير معقول، أو يكونوا هم الخالقون، وهو مستحيل لأنه يلزم للتناقض، عندها يتعين الاحتمال بطلان الاحتمالين الأولين فيكونون مخلوقين، وفي قوله تعالى{وَالذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اِ۬للَّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْءاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ}[216] فالذي يحتاج في خلقه على خالق لا يمكن أن يخلق غيره .

ب– الواقعية: إن القرآن الكريم بنصوصه يحرز كينونته الواقعية من استجابته الفعلية لمتطلبات الواقع وحركته اليومية، فهو من هذه الجهة متشكل واقعي، ولعل نزوله التدريجي إنما كان تعبيرا عن محاكاته الواقع ومعايشته لأوضاعه وقضاياه وتدل على ذلك عدة آيات، كان الجواب القرآني فيها إثر حركة السؤال في سياق الواقع وأيضا لمعالجة قضايا يفرضها الواقع {يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ اِ۬لَاهِلَّةِۖ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّۖ }[217]،{يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَالاَقْرَبِينَ وَالْيَتَٰمَىٰ وَالْمَسَٰكِينِ وَابْنِ اِ۬لسَّبِيلِۖ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اَ۬للَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ}[218]{يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْۖ قُلُ اُحِلَّ لَكُمُ اُ۬لطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ اَ۬لْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اُ۬للَّهُۖ فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اِسْمَ اَ۬للَّهِ عَلَيْهِۖ وَاتَّقُواْ اُ۬للَّهَۖ إِنَّ اَ۬للَّهَ سَرِيعُ اُ۬لْحِسَابِ}[219]،{يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ اِ۬لسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيٰهَاۖ قُلِ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّيۖ لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلاَّ هُوَۖ ثَقُلَتْ فِے اِ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرْضِۖ لاَ تَاتِيكُمُۥٓ إِلاَّ بَغْتَةًۖ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَاۖ قُلِ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اَ۬للَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ اَ۬لنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ[220]. لهذا نجد تمايزا وتغايرا بين النص القرآني وغيره من النصوص، تفرضها رسالة القرآن وهدف الوحي المتمثلة في إعادة صياغة الإنسان وبنائه وفق المنظور الرباني.هذا البناء وإن أخذ الواقع حقلا للتجربة فيما يمثله من حركة الإنسان فيه، لا ينفي أن يكون نموذجا لغيره من حقول التجارب الآتية، ولا يعني الزمن والمكان في هذا الواقع مكونان للنص القرآني كأي نص تكون بفعليهما، ولعل الحكمة في جمع القرآن الكريم بغير الطريقة التي تنزل فيها، لكي لا يتحدد هذا الكتاب بذلك الزمان، ويفهم بهذا المنطق، وعلى هذا الأساس جاء جمعه بهذه الطريقة التي وصلنا

---

[216] – سورة النحل الآية 20

[217] – سورة البقرة الآية 189

[218] – سورة البقرة الآية 215

[219] – سورة المائدة الآية 4

[220] – سورة الأعراف الآية 187،

عليه، ليكون كتابا لكل الأزمنة والأمكنة، الأمر الذي تطلب أن يكون هذا الكتاب متعاليا على ذلك الزمان، الذي اتصل به، وتنزل فيه منجماً بين عصريه المكي والمدني.

وهذا لا يعني بالتأكيد الانقطاع عن ذلك الزمان، وعن تلك السياقات التاريخية بحوادثها ووقائعها، والتي عرفت في علم التفسير بأسباب النزول، وعدت شرطاً من شروط تكوين المعرفة بالآيات القرآنية، وبمعاني الكلمات والألفاظ وتأويلاتها وتفسيراتها، وإنما النظر إلى تلك الحوادث والوقائع على قاعدة أن المورد لا يخصص الوارد. فالقرآن الكريم لم يكن تبياناً لكل شيء لذلك الزمان فحسب، وإنما تبياناً لكل الأزمنة حتى قيام الساعة.{وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ }[221]، ولهذه الغاية جمع القرآن بغير الطريقة التي تنزل فيها، في حين كان الأولى أن يجمع بنفس الترتيب الذي تنزل فيه، لكن الحكمة الإلهية اقتضت أن يجمع بطريقة لا تتحدد وتنحصر بزمان معين، أو مكان معين،أو مورد خاص، ليكون نبعاً لروح المعاصرة في كل الأزمنة.

د- الحس في القرآن الكريم : يمثل الحس واحدا من أهم مصادر المعرفة كما تطرحها "نظرية المعرفة " إلى جانب العقل والوحي ذلك أنها تعنى بالبحث في طبيعة المعرفة ومصادرها وطرائقها وإمكان الحصول عليها، وإذا كانت الفلسفة تتجه إلى نفس منحى نظرية المعرفة في الكشف عن الآليات والطرق للتحصيل اليقيني، وتفرق بين الوسيلة والمصدر، فإن التصور الإسلامي ينظر إلى الوسائل والطرق على أنها المبدأ، وترجع الأصل المعرفي إلى الله تعالى"مبدأ الوجود" {عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}[222] .

قال ابن منظور:الإحساس العلم بالحواس، وهي مشاعر الإنسان كالعين والأذن، والأنف و اللسان واليد وحواس الإنسان، المشاعر الخمس وهي الطعم والشم والبصر واللمس والسمع"[223]، وعرف الراغب الأصفهاني الحاسة بأنها القوة التي تدرك الأعراض الحسية، والحواس المشاعر الخمس، يقال حسست وأحسست، وأما أحسسته فحقيقته أدركته بحاستي"[224]، وقد درج الفلاسفة على تعريف

---

[221] - سورة النحل الآية 89

[222] - سورة العلق الآية 5

[223] - ابن منظور ، لسان العرب ، ج6، ص50.49.

[224] - الأصبهاني الراغب، الحسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، مطبعة الحلبي القاهرة ،1961م.ص116

الحاسة بأنها:" قوة طبيعية في الجسم وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه، وما يطرأ على جسمه من تغيرات"[225]، وقد نشأ عن الاعتماد على وسيلة الحس ما عرف بالمذهب الحسي (Sensationalism) وهو مذهب يرى "أن الحواس هي المصدر الوحيد لجميع معرفنا، وهي وحدها التي تفصل في قيمة هذه المعارف، ويرد هذا المذهب المعقول إلى المحسوس، ويقابل العقلانية (Rationalism)"[226].

وإذا كانت الفلسفة ذهبت في الحواس مذاهب متشعبة وقسمت أنواع الحواس إلى ظاهرية وباطنية، مما نتج عنه تنوع واختلاف في الرؤى داخل المذهب الحسي نفسه فضلا عن غيره من المذاهب المعرفية الأخرى، فإن منهج القرآن الكريم لم يول ذلك الاهتمام الحاصل في تقسيم الحواس، ولا أفرد نظرة في خصائصها وطرق تحصيلها للمعرفة بالشكل الذي يستطيع الفلاسفة أن يخصصوا له مذهبا مميزا ، باعتبار القرآن الكريم كتاب هداية وليس كتاب فلسفة لذلك أبرز منهجه في ذكر الحواس على أساس قيمتها المعرفية الإدراكية،إذ أظهر عملها دون أن يتحدث عن تكوينها"[227]، وعليه لا يعني هذا التقسيم في مسألة الهداية القرآنية شيئا لأن المؤدى النهائي بالنسبة لمنهج القرآن هو إعمال الحواس في ميدان إدراك الحقائق، ومنها الحقيقة الإلهية والتوجه إلى الإيمان والاعتقاد بالله تعالى وبما خلق. والحديث عن الحواس في القرآن وتأثيرها في تحصيل الموفة ينطلق ابتداء من قاعدة قرآنية هامة، يكاد يتفق عليها كل المشتغلين بتفسير القرآن وعلومه، وهي أن النفس البشرية في أول الخلقة خالية عن معرفة الأشياء وهي مستعدة لاكتساب المعرفة، وذلك باستعانة الحواس، مستدلين على ذلك بقوله تعالى: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}[228].

[225] – مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص65..
[226] – المرجع نفسه، ص175.
[227] – راجع الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص549.
[228] – سورة النحل الآية 78

فالمعنى" أن النفس الإنسانية لما كانت في أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم ، فالله– عز وجل– أعطى الإنسان هذه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم"[229]، وهذا التصور يختلف عن النظرة الفلسفية الغربية "الحسية" القائلة بأن مصدر المعرفة التجربة ابتداء، فيذهب المنهج القرآني في المعرفة إلى التأكيد على أن الحواس، مضافا إليها العقل في تفاعل الناقل مع الحاكم تتأسس المعرفة فالعلوم الكسبية لا يمكن اكتسابها إلا بواسطة العلوم البديهية، وحصول هذه العلوم البديهية إنما يحصل عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور محمولاتها وحدوث هذه التصورات إنما هو بسبب إعانة الحواس على جزئياتها، فكانت الحواس الخمس هي السبب الأصلي لحدوث هذه العلوم، وكان السمع والبصر أول الحواس تحصيلا للتصورات وأهمها "[230]

كما أن القرآن الكريم يعتبر الحس أو التجربة يحددان المعرفة بعواقب الأشياء وخواتيمها، وهي الطريقة المثلى لدى الإنسان العادي فضلا عن غيره فقد استخدم الإنسان التجربة مثلا حين كان يجمع النباتات ويجربها ويأكلها ليميز النافع من الضار، وكلما تمكن من تحقيق أكثر النفع يكون أكثر اقترابا من الحق، وهو نفسه منهج القرآن الكريم على لسان إبراهيم الخليل{هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ}[231] على أنه حرر إرادة الإنسان بتحرير حواسه وعقله تجاه كل ما يدور حوله، فكانت جملة من القواعد يمكن أن نستجلي منها الاتجاه التجريبي في القرآن الكريم :

1– تسخير الله تعالى الكون للإنسان: يقول الله تعالى{اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ}[232].

2–العرض الواقعي لحال الكون: حيث يعرض الكون أمام الإنسان في صورته المتحركة، يقول تعالى: {وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ

[229] – الطبري أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان في تأويل آي القرآن ،ج14 ،ط2 ،دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1972م ، ص152

[230] – طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير ،ج14 ص233

[231] – سورة الشعراء الآية 72–73

[232] – سورة إبراهيم الآية ،32–33

بَهِيجٍ}[233]،{وَالشَّمْسُ تَجْرِے لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ اُ۬لْعَزِيزِ اِ۬لْعَلِيمِ ۝٣٧ وَالْقَمَرُ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ اِ۬لْقَدِيمِ ۝٣٨ لَا اَ۬لشَّمْسُ يَنۢبَغِے لَهَا أَن تُدْرِكَ اَ۬لْقَمَرَ وَلَا اَ۬ليْلُ سَابِقُ اُ۬لنَّهارِ وَكُلٌّ فِے فَلَكٍ يَسْبَحُونَ}[234].

3-فاعلية الإنسان: أي أن الله تعالى دفع الإنسان لاستخدام حواسه وعقله من خلال الآيات المتحدثة عن الكون والمختتمة بمثل قوله تعالى "إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون، يتفكرون، يفقهون"[235]، بل وتجعل آيات القرآن الكريم المهمة العملية للإنسان هي القيام بدوره الفاعل في الكون والحياة {قُلْ سِيرُواْ فِے اِ۬لَارْضِ ثُمَّ اَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ اُ۬لْمُكَذِّبِينَ}[236] ،{ اُ۬لذِے جَعَلَ لَكُمُ اُ۬لَارْضَ ذَلُولاً فَامْشُواْ فِے مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ اِ۬لنُّشُورُ}[237]

4-تعليم منهج البحث التجريبي، وذلك في إشارة القرآن الكريم إلى الاطراد والسببية بين الحوادث ومسألة الكميات والمقادير كالعد، والوزن، الإحصاء، في ذكره للحوادث المختلفة {وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اُ۬ليْلَ وَالنَّهَارَ }[238]،{وَجَعَلْنَا اَ۬ليْلَ وَالنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَا ءَايَةَ اَ۬ليْلِ وَجَعَلْنَا ءَايَةَ اَ۬لنَّهارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ اَ۬لسِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَےْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلاً }[239] ،كما أشار إلى فكرة التصنيف التي تعد من أهم قواعد المنهج التجريبي {وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّنْ يَّمْشِے عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّنْ يَّمْشِے عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّنْ يَّمْشِے عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اُ۬للَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ اَ۬للَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَےْءٍ قَدِيرٌ}[240]

[233] – سورة الحج الآية 5
[234] – سورة يس الآيات 38-40
[235] – هذه الآيات وإن كان ظاهرها الدعوة إلى استخدام العقل ،ولكنها قبل أن تبلغ العقل لابد أن تمر بالحس.
[236] – سورة الأنعام الآية 11
[237] – سورة الملك الآية 15
[238] – سورة المزمل الآية 20
[239] – سورة الإسراء الآية 12
[240] – سورة النور الآية 45

لقد دعا القرآن الكريم إلى استخدام أداة النظر الحسية لملاحظة التغيرات الطارئة والنفاذ منها إلى الاستدلال على قدرة الله تعالى كما في مسألة إحياء الموتى{أَوْ كَالذِے مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ اِ۬للَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ اُ۬للَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً اَوْ بَعْضَ يَوْمٍۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ فَانظُرِ اِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْۖ وَانظُرِ اِلَىٰ حِمارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِۖ وَانظُرِ اِلَى اَ۬لْعِظَٰمِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماًۖ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اَ۬للَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَےْءٖ قَدِيرٞ}[241]، فهذه صورة الشكل المنهجي الموصل إلى الحقيقة الأخروية. كما جاء الرد على سؤال إبراهيم عن كيفية إحياء الموتى حسيا تجريبيا قائما على التجربة والملاحظة {وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِے كَيْفَ تُحْيِ اِ۬لْمَوْتَىٰۖ قَالَ أَوَلَمْ تُومِنۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِےۖ قَالَ فَخُذَ اَرْبَعَةً مِّنَ اَ۬لطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ اَدْعُهُنَّ يَاتِينَكَ سَعْياًۖ وَاعْلَمَ اَنَّ اَ۬للَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ}[242]، على أن في قصة إبراهيم تجسيد واضح للمنهج التجريبي الحسي، القائم على الإحساس بالمشكلة تحديد المشكلة، وضع فرضيات لحل المشكلة، ثم فحصها واختيار فرض الفروض وأخيرا إصدار الحكم وهذا ما تنطبق عليه الآيات{وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً ـالِهَةًۖ اِنِّيَ أَرِيكَ وَقَوْمَكَ فِے ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴿٧٥﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِے إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ اَ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ اَ۬لْمُوقِنِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اِ۬ليْلُ رِءَا كَوْكَباًۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّےۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ اُ۬لَافِلِينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا اَ۬لْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَٰذَا رَبِّےۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِے رَبِّے لَأَكُونَنَّ مِنَ اَ۬لْقَوْمِ اِ۬لضَّآلِّينَ ﴿٧٨﴾ فَلَمَّا رَءَا اَ۬لشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّے هَٰذَآ أَكْبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّے بَرِےٓءٞ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٩﴾ إِنِّے وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِے فَطَرَ اَ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضَ حَنِيفاًۖ وَمَآ أَنَا مِنَ اَ۬لْمُشْرِكِينَ}[243].

فالقصة تشير إلى اعتماد إبراهيم الخليل لخطوات المنهج العلمي الذي يبدأ من الإحساس بوجود مشكلة قائمة في الواقع، وهي ضرورة وجود خالق للوجود ثم حددها بمشكلة الضلال والخرافة التي وقع

[241] – سورة البقرة ، الآية 259
[242] - سورة البقرة ، الآية 260
[243] – سورة الأنعام ، الآية 74–79

فيها أهله، وانتقل إلى وضع فرضيات لخالق الوجود، وفحصها واحدة بعد الأخرى، عن طريق أداة حسية وهي (البصر) وحين توصله إلى بطلان كل تلك الفرضيات، انتقل إلى فرضية رابعة وهي ضرورة وجود خالق لهذا الوجود، ليس كمثله شيء، فتحققت سلامة هذه الفرضية، وحصل اليقين العلمي، وغيره كثير من الآيات القرآنية التي عادة ما يستخدم القرآن الكريم منهجه الحسي في إقرار كثير من المسائل العقيدية المتعلقة بالله، كما في مسألة رؤيته تعالى في الدنيا، فقد أرشد الله تعالى موسى عليه السلام إلى استخدام أداة النظر لملاحظة التغير الذي سيطرأ على الجبل حال تجلي الله سبحانه له، ومنه يصل المرء إلى حقيقة استحالة الرؤية {وَلَمَّا جَآءَ مُوسىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرِ اِلَيْكَۖ قَالَ لَن تَرِيٰنِے وَلَٰكِنُ ٱنظُرِ اِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ اِسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرِيٰنِےۖ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّاٗ وَخَرَّ مُوسىٰ صَعِقاٗۖ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَآ أَوَّلُ ٱلْمُومِنِينَ}[244].

الطبيعة : يعرف الله سبحانه في ضمن آيات كثيرة الطبيعة وأجزاءها بعنوان أنها أحد مصادر المعرفة الإنسانية، ويدعونا إلى التأمل والتفكر في تفاصيل عالم الخلق {اِنَّ فِے خَلْقِ اِ۬لسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضِ وَاخْتِلَٰفِ اِ۬ليْلِ وَالنَّهارِ ءَلَايَٰتٖ لِّأُوْلِے اِ۬لَالْبَٰبِ}[245]،و المراد من مفردة (خلق) "كيفية الوجود وآثار وأفعال الحركة والسكون واختلاف الليل والنهار، لا وجودها وظهورها، وفي النتيجة فإن خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار تشتمل على أكثر آيات الله تعالى المحسوسة[246]، وعليه عندما يعرف الله سبحانه عالم الطبيعة بأن آياته محسوسة فهو يدعو الإنسان إلى التفكر فيه ليكسب علماً خاصا من هذا المصدر المعرفي هو معرفة الله تعالى. ومن جهةٍ أخرى يشير القرآن الكريم إلى وسيلة هذه المعرفة وهي وسيلة الحس{وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ اِ۟مَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـٔاٗ وَجَعَلَ لَكُمُ اُ۬لسَّمْعَ وَالَابْصَٰرَ وَالَافْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}[247]، فالآية الشريفة ذكرت العين والأذن، كوسيلتين حسيّتين للطبيعة" وتخصيصهما بالذكر لأهميّتهما لا لانحصار الوسائل بهما، خصوصا أن مقصود الآية

[244] – سورة الأعراف ، الأية 143

[245] – سورة آل عمران ، الآية 190

[246] – الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص 136

[247] – سورة النحل ، الآية 78

هو التأكيد على الاستفادة من الوسائل المختلفة لأجل معرفة الحق والتكليف، وما له أهّمية كبيرة في هذا المجال هو العين والأذن والقلب، لهذا جاء ورودهم في الآية الشريفة[248].

ما يمكن استفادته من النصّ القرآني هو أن الإنسان يستطيع عبر طرق مختلفة أن ينال مختلف المعارف، وما يحدد نوع الطرق هي المعرفة التي يراد الوصول إليها فإذا كانت المعرفة مربوطة بالموضوعات الحسّية فإن وسائل هذه المعرفة سوف تكون حسّية أيضا، وكذلك الحال في سائر الموضوعات. فبحسب الرؤية القرآنية يجب اعتماد الوسيلة المناسبة لكل موضوع والسير بما يناسبه .

المبحث الثالث: النظام اللغوي في القرآن الكريم :

أسست اللغة وفق شروطها القرآنية – ولو بشكل محدود– معرفة متميزة، انتقلت بالمجتمع العربي من حالة سكونية على يد أصحاب المعلقات في الشعر الجاهلي، إلى معرفة متحركة. ولقد كان الانتقال بالمعرفة بوساطة اللغة مشروطا بالعود الدائم إلى تلك اللغة لا بوصفها أداة معرفية بل بوصفها موضوعا للمعرفة، فالنص القرآني "يجيب عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير وهو يجيب عن ذلك بشكل جمالي، فني ولهذا يمكن وصفه بأنه نص لغوي – أعني لا بد لفهمه من فهم لغته أولا، وهذه اللغة ليست مجرد مفردات وتراكيب وإنما تحمل رؤيا معينة للإنسان والحياة، وللكون أصلا وغيبا ومآلا"[249]، وهي عينها الرؤية التي أرادها القرآن الكريم، وجعلت منه ظاهرة تتمايز عن كل النصوص السابقة واللاحقة بوصفها دعوة إلى التعقل بوساطة الممارسة اللسانية العربية للتواصل؛((إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ))[250] ،((وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ))[251]. ما يعني الانتقال بالنشاط العقلي من طور السكون إلى طور الحركة الفاعلة سواء ما يتعلق ببنيات ذلك النشاط أم ما يتعلق بمكوناته وأدواته، وهذا يعني إمكان ذلك النشاط أو دعوته إلى العناية بالعلاقات بين الأشياء فضلا عن عنايته بالأشياء أنفسها.

[248] – الطباطبائي، المصدر السابق ،ص 136

[249] – أدونيس ، النص القرآني وآفاق الكتابة ، دار الآداب ، بيروت ،ص 20

[250] – سورة يوسف ، الآية 2

[251] – سورة النحل ، الآية 103

إن المعنى القرآني القائم على إعادة تنظيم العلاقات بين الكلمات، بدليل التسمية الرئيسة للنص القرآني (قرآن) والمشتقة من (قرأ) أو (قرن) بمعنى ضمَّ أو جمع[252]، تعني دعوة العقل إلى قراءة العلاقات بين الأشياء ثم توظيف تلك القراءة في تحصيل أنماط جديدة من الفهم، أقل ما يمكن أن يقال عنها أنها أنماط علائقية يُراد لها أن تعمل على تعديل أدواتها وإجراءاتها ومقولاتها كي تنسجم مع التأسيس القرآني للممارسة اللغوية التي صارت ممارسة نصية بامتياز، تنطوي في مكنونها على صيغة جديدة لمحتوى المعرفة ومعنى المعروف المنبثق من الصفة النوعية للشيء المدرَك ومن الطبيعة البنيوية لقرآنية النص.

تلك الممارسة لا تفهم أو تقبل إلا داخل النص القرآني نفسه حيث أننا "نجد أنفسنا أمام نص لا يسمي، أو لا تسمح معايير الأنواع الأدبية بتسميته. إنه نص لا يأخذ معياره من خارج، من قواعد ومبادئ محددة، وإنما معياره داخلي فيه"[253] ، مما يجعل الالتفات إلى الإشكال التالي يبدو بديهيا حول ماهي طبيعة اللغة القرآنية التي لا تتسمى بالأنواع الأدبية المتعارف عليها؟ من جهة أن القرآن الكريم مطلق لا يدرك معناه ، ولا يبدأ ولا ينتهي ، وهو بوصفه مطلقا يتجلى في زمان ومكان ، متحرك الدلالة ، مفتوح بلا نهاية ، إنه الأبدية المتزمنة ، إنه ما وراء التاريخ الذي نستشفه ونقرؤه عبر التاريخ "[254] .

أ–الوحي واللغة الدينية: نسبة القرآن الكريم إلى الله لا يعني أنه نزل برمزية خاصة به أو هيئة نظم وتركيب غامضة أو سرية، تربك فهم المتلقي أو القارئ وتحجب معانيه عن الإدراك، بل نزل قرآنا عربيا مبينا لكل من نطق بالعربية وكونه كلاما مبينا يعني أنه كلام مسكوب في قالب بشري حتى تتمكن كلمة الله من البلوغ إلى الإنسان، والنطق بلسان البشر يعني إدخال كلام الله في دائرة الوقائع التاريخية المحسوسة، وهي الدائرة التي تنتمي إليها قسرا كل التعابير البشرية ويعني أيضا جعل قوانين الكلام البشري ينطبق قياسا على كلام الله وليس العكس، فالمسلمون الأوائل الذين شكلوا النواة الصلبة للدعوة الإسلامية، آمنوا بالقرآن الكريم ليس بوصفه فتحا في آفاق المعرفة الكونية وأسرار الإنسان ونسقا فلسفيا مغايرا لما كان موجود في المعارف البشرية آنذاك، ولكن "آمنوا به بوصفه نصا بيانيا امتلكهم ...ورأوا فيه كتابة لا عهد لهم بما يشبهها، باللغة تغير كيانهم من داخل، وباللغة تغيرت حياتهم، تماهوا معه، لغة

[252] – ابن منظور ، لسان العرب ،ص127

[253] – أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ،ص 28

[254] – أدونيس ،النص القرآني وآفاق الكتابة ،ص 28-29

وتعبيرا، فصار هو نفسه وجودهم، كأن اللغة هنا هي الإنسان، لا بوصفها أداة تصل بينه وبين العالم بل بوصفها ماهية له "[255].

لذلك نلمس اختلافا جوهريا عميقا حين نلوس طبيعة اللغة الدينية عموما و وطبيعة اللغة القرآنية على وجه الخصوص، ونكاد نجزم أن اللغة العربية بالنسبة للقرآن الكريم لغة مقدسة إذا ما قورن المقدس بلحاظ الأديان الكبرى التي تشترك في خصوصية "المقدس"، فاللغات الدينية الأخرى لا ينطبق عليها أنها مقدسة بالنسبة للغة القرآن بحسب التقاليد الدينية "فهناك نوعان من التقاليد، أحدهما يتأسس على موجد التقليد، والذي يعتبر فيه متلقي الوحي هو المتجسد ... والذي هو نفسه كلمة الله ورسالة السماء، في مثل هذه التقاليد لا توجد لغة مقدسة لأن الجسد أو الشكل الخارجي للموجد هو الشكل الظاهري لكلمة الله ففي المسيحية مثلا– المسيح نفسه كلمة الله[256].

وما ينطبق على المسيحية ينطبق على البوذية حيث معنى الدين يعتبر بوذا هو التجسد نفسه وفي التقليد الإسلامي حيث المؤسس للوحي يدعى رسول لتلك الكلمة في الحقيقة، وليس الكلمة عينها "وفي مثل هذا الدين حيث أن المؤسس ليس هو الكلمة ..يجب أن يكون هناك لغة محفوظة مقدسة وموصولة بشكل لا يقبل الانكاك بمحتوى الرسالة، ومختارة بعناية فائقة كاملة، لتعابيره، إن ألفاظ وكلمات مثل هذه اللغة المقدسة تعتبر أجزاء من الوحي، وتؤدي نفس الدور في مثل هذا الدين ، تماما كما في حال جسد المسيح في المسيحية"[257].

هناك مفارقة واضحة نلمسها، ونحن نقرأ لغة القرآن الكريم، ونقرأ أي نص آخر بنفس اللغة أي اللغة العربية، تلك المفارقة تحيلنا إلى الخلوص أن اللغة الاعتيادية للنص البشري حسية ومحدودة المعقولية، بينما اللغة الدينية ومنه النص القرآني بالأخص لا اعتيادية، لأنها نابعة من التصورات الدينية التي لا تتسع لها التعابير الاعتيادية النابعة من تجاربنا المحسوسة، أما حين ننتقل للتعبير على ما وراء التجربة الحسية والاجتماعية، كما هو حال اللغة القرآنية، فإننا بحاجة إلى ابتكار نظام تعبير آخر في التلقي والإيصال والاتصال، وتجاوز التعبير المألوف.

---

[255] – أدونيس ، المرجع السابق ،ص 21-22

[256] – نصر سيد حسين ، القرآن كلمة الله ، مصدر المعرفة والفعل ، تعريب موسى صفوان ، مجلة المحجة ، بيروت ، دار الهادي ، ع10 ،2004م ،ص18

[257] –نصر سيد حسين ، المرجع السابق ،ص 18-19

ومن المغالطات التي حاول البعض أن يلحقها بالنص القرآني هو ربطه من جهة الخصوصية بالشعر الجاهلي، والاحتكام لفهم مدلول الخطاب إلى ما أنتجه الشعر الجاهلي من لفظ ومعنى، وهذا يقلل من قيمة القرآن الكريم كخطاب جديد مغاير، وتجعله يستعين بالشعر لفرض هيمنته وسطوته على الواقع والثقافة كما ذهب إلى ذلك حامد أبو زيد بالقول:"إنه نص يختار ما يوافقه ويقبل ما يخدم مصلحته في إطار تبليغ دعوته، ويرفض النصوص التي تعارضه وتهاجمه"[258].

لقد أحدث النص القرآني بوصفه مادة لغوية أو بوصفه مضمونا –خاصة– مضمونه العقائدي المتعلّق بالإلوهية وما يتصل بها من مفردات عالم الغيب، خلق الإنسان، والأكوان، والحياة الآخرة، تغيرات وتحولات كبيرة في البنية الاجتماعية العربية، ثم في البنية العقلية، ولقد ترتب على ذلك عبر التاريخ ثورة هائلة لبنية المعنى لدى العربي، وكان لابد بسبب من ذلك، من صياغة جديدة للمعنى تتجاوز تلك الأطر والمفاهيم البسيطة والجزئية التي تشكلت في البيئة العربية حيث "كانت النظرة إلى اللغة سحرية إن صح التعبير وفي بيئة البحث القرآني كانت النظرة إلى اللغة عقلية متزنة دقيقة ومولعة بالتمييز بين الأشياء مهما يبلغ تشابهها، هما بيئتان أو نظرتان مختلفتان[259] .

ب–مجازية اللغة القرآنية : إنه من الخطأ اعتبار المجاز وجد لزخرفة الخطاب وتزيينه كما درج لدى العامة من الناس، بل يعد المجاز طريقة جديدة لإدخال معاني جديدة غير مألوفة إلى اللغة،كما في اللغة القرآنية المشبعة بالاستعارة والمجاز"فوظيفة المجاز تتجلى في أنه صراع بين كلمتين يتم استعمالهما بطريقة تعكس معناهما الاعتيادي يحدث صدمة عند القارئ ويدفعه إلى البحث عن معنى جديد لتلك الكلمات يحيل إلى تجربة جديدة ومختلفة عن المعنى الحرفي"[260].

والحديث عن المجاز لا يعني الحديث عن نظام لغوي موازي لنظام لغوي آخر منشأه الحقيقة، بل هو نظام لغة واحدة، يتسع لكل مجالات التعبير والتصوير، ويغطي عالم الشهادة كما عالم الغيب، ليصبح معها القول بوجود ثنائية متقابلة (الحقيقة – المجاز)، وتنافس دلالي بينهما، كلام لا يصح على الأقل عند الحديث عن النص القرآني، ف" النظام واحد وقواعد التعبير ومبادئ التعبير موحدة، وهي قادرة

---

[258] –نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ،ص 140

[259] – مصطفى ناصف، بين بلاغتين ،ضمن كتاب قراءة ثانية لتراثنا النقدي ، النادي الأدبي الثقافي ، جدة، 1990م ،ص395

[260] – وجيه قانصو ، الوحي واللغة الدينية ، قضايا اسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد العدد47-48 ،2011م ، ص172

على خلق تصورات لعالم الغيب وعالم الحضور، مع فارق تقني وفني في التعبير عن كلا العالمين داخل النظام اللغوي الواحد ، وهو الفارق بين تقنية الحقيقة والمجاز "[261] .

لعل المعركة التي دارت بين العلماء قديما حول هذا التصور والفصل بين الحقيقة والمجال بشكل جعلهما حقيقتين متمايزتين، ذهب بهم أحيانا إلى حد المغلاة في المجاز كقول ابن جني"اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لاحقيقة "[262]. و أنكر البعض حصوله في القرآن بدعوى صيانة كتاب الله من المجاز على اعتبار أنه "أخ الكذب"، ويفضي إلى الالتباس على المخاطب، وأغلب من أنكر المجاز من الأصوليين، على أن البلاغيين وازنوا بين الرأيين، فقالوا بوقوع المجاز إلى جانب الحقيقة [263]. وعلى الرغم من هذا التباين حول وقوع المجاز من عدمه وخاصة في القرآن الكريم ،فإن النظرة التي نلمسها ونحن نقر بالمجاز في اللغة القرآنية، فنحن لا ننتظر من المجاز أن يقدم حقائقها عجز اللفظ في حقيقته أن يقدمها، بل ما تقدمه اللغة الدينية –ومنها اللغة القرآنية – عبر المجاز "ليس أشياء أو حقائق، فهذه تتناولها التقنية العلمية، ولكن عالم الحياة والأشخاص والجمال والحب والمشاعر والقيم، وهذه الحقائق تبقى غير معبر عنها ما لم تقدم بصيغ وتراكيب مجازية "[264].

ثم إن عناية العرب بمجاز القرآن كانت التركيز على براعة القرآن في التعبير عن المعنى، ما يعكس عناية العرب عموما باللفظ على حساب المعنى يمثل هذا الطرح كثير من علماء البلاغة والبيان يكفي أن نورد قول العسكري أنه "ليس الشأن في إيراد المعاني لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي وإنما هو جودة في اللفظ وصفاته وحسن بهائه "[265] .

فالتحرر من ضيق الأفق اللفظي، والانطلاق في مجالات الخيال والتأثر بالوجدان النفسي، والاتساع في رحاب اللغة، كان أساسا لاستعمال المجاز فرارا من جمود اللفظ إلى "فائض المعنى" بتعبير ريكور، ذلك الفائض الذي اختزنته حقا لغة القرآن المجازية المتحدة بين حركة الشعور وحركة المعنى،

---

[261] – وجيه قانصو ، النص الديني في الإسلام ، من التفسير إلى التلقي،ط1،دار الفارابي ،بيروت ،2011 ص 278

[262] – ابن جني أبو الفتح عثمان ،ج 2 ، الخصائص ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ،1953م ،ص 448

[263] – لتفصيل حول مسألة المجاز في القرآن الكريم ، ينظر كتاب "مجاز القرآن ، خصائصه الفنية وبلاغته العربية "، لمحمد حسين الصغير ، دار المؤرخ العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ،1999م

[264] – بول ريكور ، نظرية التاويل ، مركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان 2003 ،ص 84-94

[265] – العسكري أبو هلال الحسن عبد الله بن سهل، الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق البجاوي وأبو الفضل، ط02 ، دار الفكر العربي، لبنان ،ص 71-73

جعلت للكلمات لها ظلالا وحوارا لا تنفصل عن الشعور الخارجي في تجربة الحياة الإنسانية عن المعنى الداخلي في قوتها البلاغية والدلالية .

إن الحضور الوجداني للمتلقي–خاصة في اللغة القرآنية – يجعله يتجاوز القراءة الشكلية إلى معايشة النص كمستمع مشارك، إلى القراءة المعززة بالمثيرات البلاغية في اللغة و منه المجاز ومدى قدرته على خلق التفاعل بين موضوع النص والوعي أو الشعور، ليتوحد الوعي بالموضوع .

ج–رمزية اللغة القرآنية :إن استناد النص القرآني في عملية الفهم و الإفهام إلى لغة التواصل العادية عند العرب لا يلغي الإقرار بوجود أنظمة متوازية ، يحيل كل نظام فيه إلى "فائض في المعنى" خاص به، تقره اللغة الرمزية، وهي سمة اللغة الدينية عموما ومنها اللغة القرآنية، لأن الدين هو "حالة من الاهتمام بالمطلق فلا يمكن للإيمان أن يعبر عن نفسه إلا بعبارات رمزية فقط، بحيث لا يكتفي التعبير الرمزي بالإشارة إلى ما وراء الذات المعبرة، بل يكون الرمز نفسه، بما يختزنه من دلالات عميقة و إثارات وجدانية،شريكا حقيقيا للمرموز إليه، ما يعني أن لغة الإيمان، وبالتالي اللغة الدينية لغة الرموز"[266] .

ولا يفهم من الرمز الفكر الأسطوري في اللغة الدينية كما حاول أركون إيهامنا، بل الرمز "يجمع بين بعدين أحدهما لغوي والآخر في مرتبة غير لغوية .. نحن نتحدث عن رموز مزدوجة المعنى أو رموز ذات معان أوائل ومعان ثوان فنحن لا نرى في الرمز دلالته الأولية، بل دلالته الثانوية التي هي الوسيلة الجيدة للدنو من (فائض المعنى)، أو (معنى المعنى)[267]. وهذا ما تطرحه المدرسة العرفانية في الفكر الإسلامي، حيث ميزت في النص القرآني بين العبارة والإشارة بناء على التفرقة بين كلمات البشر وكلمات الله ف"كلمات البشر– اللغة البشرية – ذات دلالة عرفية تواضعية، ودلالتها ليست كائنة فيها كينونة أصالة، أما كلمات الله فدلالتها دلالة ذاتية (أصيلة) لأنها تستند في دلالتها إلى أعيانها الثابتة، فدلالتها دلالة كائنة فيها كينونة أصالة "[268]. ونجد الطرح الرمزي يتوسع، عندما ينظر للغة القرآنية، بحسب باطنها "فهي لغة إلهية وجودية،حروفها وكلماتها وجودية، تنعكس فيها موجودات العالم الآفاقي،

---

[266] – وجيه قانصو ،النص الديني في الإسلام ، من التفسير إلى التلقي ، ص268

[267] – بول ريكور ، نظرية التأويل ،ص95-96

[268] –عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل ، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، ط01،مؤسسة الإنتشار العربي ، بيروت ، لبنان، 2008 ، ص291

الأنفسي وتستمد قوة دلالتها الرحبة من قوة العلم الإلهي وثباته وهو امه، وكذلك فإن أجزاء العالم هي بمثابة الحروف القرآنية والكلمات والجمل ، ولكن بنحو الرمز والإشارة ."[269]

تستند المدرسة العرفانية على القول أن الوجود "باطن وظاهر" غير أن حقيقته تتجلى في باطنه، مما فتح المجال للتمييز بين "مستويين : مستوى الدلالة اللغوية التي طابقوا بينها وبين الظاهر، ومستوى الدلالة الإشارية التي طابقوا بينها وبين الباطن"[270]، ونقلت عملية الفهم والإدراك من المستوى اللغوي إلى المستوى الكشفي بلغة استعارية مجازية، الغرض منها تجاوز الحرفية للاستغراق في عالم الإشارة والرمز، مؤسسة للعقل التأويلي الساعي إلى استنطاق دلالات جديدة داخل اللغة نفسها. على اعتبار مقولة "الوحدة" الوجودية، التي تجعل الارتباط بالمطلق، يحتاج إلى كسر العائق اللغوي الحرفي الذي هو في النهاية يحجب الوجود الإلهي عن الوجود الإنساني، لا بإلغاء- اللغة - ولكن بتأويلها ومنه باتت اللغة القرآنية أكثر الوسائط ارتباطا وجوديا بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، ولكن عبر الإشارة والرمز وذلك بـ"رد الشيء إلى باطنه على مستوى الوجود ، ورد معنى كلمات الله اللفظية إلى معانيها الوجودية" [271].

وبحكم أن اللغة تحمل قوة دلالية في ذاتها، تجعلها قابلة للتعدد على مستوى الظاهر، هذا ما أقره البلاغيون بقولهم بالمجاز، و دفع بالجرجاني التأكيد على أن "هذه المعاني التي هي الإستعارة، والكناية، والتمثيل، وسائر ضروب المجاز، من يعدها من مقتضيات النظم، وعنها يحدث وبها يكون"[272]. هذه المعرفة دفعت بالمدرسة العرفانية إلى الإدراك المبكر لمشكلة الفهم على مستوى اللغة فلجأت إلى الرمزية، يقول ابن عربي كاشفا على مشكلة الفهم "إن الإنسان ينطق بالكلام، يريد به معنى واحدا من المعاني التي يتضمنها الكلام ، فإذا فسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني،فإنما فسر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ وإن كان لم يصب مقصود المتكلم"[273] .

---

[269] - علي أمير جابر ،فلسفة التأويل، ط01، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ،2014بيروت ، لبنان ، ص516-517

[270] محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي،ط03،مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت، 1990،ص272

[271] - المرجع نفسه ،ص 305

[272] - الجرجاني أبو بكر عبد القاهر ، دلائل الإعجاز في علم البيان ،ط2، تحقيق محمد الاسكندري ومحمد سعود ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1998 م ،ص 393

[273] - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية ،تحقيق عثمان يحي،ج01، ط2، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1990 ،ص136

إن اللغة الرمزية في مقاربة النص القرآني تنطلق من الظاهر، لتكشف عن حقيقة الوجود، فالقرآن صورة الوجود و المعنى، تتجلى لغته في الوجود "فتحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي، وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار"[274]، فهذه اللغة وإن خضعت للعرف في ظاهرها،لأنها نزلت بلسان البشر،فإن في باطنها تكشف عن حقائق وجودية مطلقة، كلما تسنى للإنسان أن يرتقي إلى المستوى الوجودي الذاتي لا الاعتباري .

د- البحث الدلالي في اللغة القرآنية: لعل المشكلة الأكبر التي تواجه التعامل مع النص القرآني، هو كيف الوصول إلى الدلالة "الشرعية" التي أراد الله تعالى إبلاغها عباده من خلال نصه الشريف عبر تعدد القراءات التفسيرية الخاضعة لعلم العربية وقواعدها، والتي نشأت أصلا - هذه القراءات - في ظل تصورات بشرية مادة وتحليلا، وفيها مساحة واسعة لتعدد وجهات النظر في فهم ظواهر كلام العرب، تصل إلى التباين والتعارض، لهذا تبرز الحاجة إلى بذل الجهد في تقديم منهج جديد لتفعيل السمة البارزة في النص المقدس، وهي كونه كلاما يفسر بعضه بعضا في دائرة الكل، تكون لغة القرآن فيه هي السبيل إلى ذلك من خلال"لمح الدلالة القرآنية باستقراء كل ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة وسياقها العام في القرآن كله "[275].

إن تأصيل البحث الدلالي للكلمة القرآنية لا يشتغل على فك جدلية الزوج (اللفظ، المعنى) والذي كان من كبريات الفكر الاعتزالي في فهم النص القرآني، ومقدمة لانطلاق معركة إعجازه في السؤال أين يكمن هذا الإعجاز في اللفظ أو المعنى؟ لكن البحث المتجدد بات همه، دراسة العلاقة القائمة بينهما في انتزاع الصورة الأدبية منهما، متجاوزا الفكرة القديمة القائلة بأفضلية أحدهما على الآخر، وإخضاعهما معا إلى الذائقة الفنية القائمة على استكناه الجمال والروعة فيما يقدمه النص القرآني بطرفيه اللفظ والمعنى ،ومنه جاء البحث الدلالي بما يعرف بالصورة الأدبية وهي"كلام مشحون شحنا قويا يتألف عادة من عناصر محسوسة خطوط،ألوان حركة،ظلال،تحمل في تضاعيفها فكرة أو عاطفة أي أنها توحي بأكثر من المعنى الظاهر، وأكثر من انعكاس الواقع الخارجي وتؤلف في مجموعها كلا

---

[275] - عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن ، ج01 ، ص 11

منسجما"[276]، فالصورة الأدبية التي يبتغيها أداة فنية تستوعب أبعاد اللفظ والمعنى بما لهما من خصائص ،وما بينهما من علاقة يصعب معها الفصل بينهما.

والألفاظ في البيان القرآني تتميز بدقة اختيارها ومطابقتها للمعنى، لا تتوفر لأي عمل أدبي يقول الخطابي في هذا المقام "وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة لفظ حامل، ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم. وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه .أما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها"[277].

بيد أن ما آلت إليه البلاغة وبخاصة البلاغة القرآنية في حصر أبحاثها في المعاني والبيان والبديع وضروب تقسيماتها الجافة وأنواع كل قسم بمفرده أفقد ذاك الجمال الفني للنص القرآني، وتلك الصورة الأدبية التي بهرت العرب قديما بجمال القرآن وروعته وهم ينظرون كيف خلص لغتهم من الوحشي والغريب بسبب"ما ساد تلك البلاغة من نزعات فلسفية وكلامية ومنطقية، أقحمت فيها كثير من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبي وضيقت دائرتها الفنية وأفاضت عليها جمودا وجفافا أعجزها عن أن تدرك أدبيا في ذوق دارسها "[278]، ولما كان القرآن الكريم يمثل الذروة البيانية في الموروث البلاغي عند العرب، يبتعد عن النمط الجاهلي في ألفاظه ويستقل استقلالا تاما في مداليله فلا أثر فيه لبيئة أو إقليمية أو زمنية، فهو المحور الرئيس لدى البحث الدلالي باعتباره نصا عربيا ذا طابع إعجازي وكتابا إلهيا ذا منطق عربي .

والتركيبة اللفظية للقرآن الكريم لغة اجتماعية ذات طابع دلالي خاص، تستمد نشاطها البنائي من بنيات بلاغية متجانسة، حتى عادت لغة مسيطرة في عمقها الدلالي لدى عامة الناس في الفهم الأولي ،وعند خاصة العلماء في المعاني الثانوية لغة تبتعد عن الوحشي الغريب وتقترب من السهل الممتنع ذلك من خلال التعامل اللغوي الموجه للفرد والأمة ، ذلك ما افرز حضارة متميزة.

---

[276] – روز غريب ، تمهيد في النقد الحديث ، دار المكشوف، بيروت ، لبنان، 1971م ،ص192

[277] – الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد ، بيان إعجاز القرآن ،ص 24

[278] – أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية ،"مادة بلاغة" ،ج 04 ،أصدرها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم ، ويشرف على تحريرها هوتسما ، ليفي بروفنسان .. ، النسخة العربية إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد ، أحمد الشنتاوي، عبد الحميد يونس، دار الشعب ، القاهرة ، دت ، ص 80

وقد اعتبر الخطابي اختيار اللفظ المناسب للموقع المناسب عمود البلاغة القرآنية "في الكلام ألفاظ متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب كالعلم والمعرفة والحمد والشكر وبلى ونعم ... ونحوهما من الأسماء والأفعال والحروف والصفات.. والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك لان كل لفظة منها خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها وان كانا قد يشركان في بعضهما "[279].

واستنادا إلى هذا المفهوم الدقيق في التمييز بين دلالة لفظ ولفظ نشير إلى ثلاث ظواهر مهمة في دلالة الكلمة في القرآن الكريم، متجنبين الخوض في البحث الدلالي والتعريفات الخاصة بأقسام الدلالة من صوتية وهامشية وإيحائية ،لأن ذلك له مجاله في نظرية النقد العربي[280].

– الظاهرة الأولى: إن اختيار القرآن الكريم للألفاظ في دلالتها إنما جاء متناسقا مع مقتضيات الحال وطبيعة المناسبة من خلال عدة أوجه:

– وجه يريد به القرآن الكريم صيغة معينة لحال معينة تستوعب غيرها ولا يستوعبها غيرها، فهو يعمد إلى اختيار اللفظ الدقيق لهذه الغاية فيتبناه دون سواه من الألفاظ المقاربة أو الموافقة أو الدارجة،كما في قوله تعالى((وَالذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسِبُهُ اُ۬لظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـٔاً وَوَجَدَ اَ۬للَّهَ عِندَهُۥ فَوَفّ۪يٰهُ حِسَابَهُۥۖ وَاللَّهُ سَرِيعُ اُ۬لْحِسَابِ}[281]. فالله تعالى أراد الظمآن بكل ما تحمله الكلمة في تضاعيفها الأولية والثانوية من دلالات خاصة بها، فلو جاءت كلمة (الرائي) مكان (السراب) فهي لا تؤدي الدلالة المطلوبة فلو"قال يحسبه الرائي ماء لم يقع قوله (الظمآن) لأن الظمآن أشد فاقة إليه وأعظم حرصا عليه"[282].

فالرائي على افتراض قد يرى السراب من بعيد وقد لا يكون بحاجة إليه فلا يتكلف إلا الخداع البصري أما الظمآن فانه يتعب ويكدح لأجل الوصول إلى الماء حتى إذا وصل إليه وإذا الذي حسبه ماء كان سرابا فتكون الحسرة أعظم والحاجة اشد .

---

[279] – الخطابي، بيان إعجاز القرآن ، ص29

[280] – ينظر مثلا كتاب الدكتور جابر أحمد عصفور الناقد الأدبي " الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي" ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة 1976 م

[281]– سورة النور ، الآية 39

[282] – أبو هلال العسكري، الصناعتين ، ص 246

– وجه يريد به القرآن الكريم الاتساع المترامي فيكون اختياره الألفاظ ذات دلالة بمستوى هذا الاتساع والشمولية ثم الاستيعاب الكامل لها، ففي قوله تعالى{وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي اِ۬لَارْضِ إِلاَّ عَلَى اَ۬للَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَاۖ كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ}[283].

فالألفاظ الواردة في الآية:"دابة"،"الأرض"،"الله"، "رزقها"،"مستقرها"،"مستودعها"، "كل"،"كتاب"، ألفاظ عامة وشاملة بما يتناسب وعمومية المعاني وهي في تراصفها تفيد العموم الذي لا خصوص معه تتجه نحو الإطلاق الذي لا تقيد معه، فالدابة مثلا تستوعب كل مركبة من خلق الله مما دب على الأرض ودرج من الإنس والجن والطير والأنعام والوحوش وكائنات لا نعرفها فنلاحظ عمومية وشمولية في دلالة لفظ واحد .

– وجه يريد به القرآن الإيحاء الخاص الكامن وراء دلالة اللفظ، فانه يختاره بذاته لتلك الدلالة بذلك الإيحاء فبنظرة معمقة للفظ (زرتم) في سورة التكاثر {حَتَّىٰ زُرْتُمُ اُ۬لْمَقَابِرَ}[284]، يتبين أن القرآن الكريم لم يورد الزيارة إلا في هذه الآية ، وهذا الاستعمال يوحي بدلالة حسية قد لا ينبئ عنها ظاهر اللفظ ويبدو أن أعرابيا مرهف الحس قد التفت إلى هذا الملحظ الشاخص "فقال حينما سمع الآية على فطرته الصحراوية :بعث القوم للقيامة ورب الكعبة، فان الزائر منصرف لا مقيم "[285].

تقول عائشة عبد الرحمن في هذا المقام:"وفي التعبير عن الموت بالزيارة ملحظ بياني بالغ القوة فاستعمال الزيارة بهذا المعنى صريح الإيحاء بأن الإقامة في القبر ليست دائمة، وهذا الإيحاء ينفرد به لفظ (زرتم) دون غيره ،فلا يمكن أن يؤديه لفظ آخر كان قال (قبرتم أو سكنتم المقابر) إلى غير ذلك من ألفاظ تشترك كلها في الدلالة على ضجعة القبر، ولكن يعوزها سر التعبير الدال على أنها زيارة أو إقامة مؤقتة يعقبها بعث ونشور"[286].

– الظاهرة الثانية: إن اختيار الألفاظ في القرآن الكريم لا يراد به الألفاظ لذاتها بل الألفاظ منضمة إلى المعاني، بحيث لا يتحقق المعنى المراد إلا بهذا اللفظ دون سواه بغض النظر عن الاعتبارات البديعية الأخرى، فلا الألفاظ ذات أولوية على حساب المعاني ولا المعاني ذات أولوية على حساب الألفاظ، وربما كانت هذه

[283]– سورة هود ، الآية 06

[284]– سورة التكاثر ، الآية 02

[285]– أبو حيان التوحيدي ، البحر المحيط ، ج 05 ، ، ط02 ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ص 507

[286]– عائشة عبد الرحمن ، التفسير البياني ، ج01 ، ص 206

الظاهرة من قضايا المنهج البياني المعاصر في التفسير، بل من أهم ما عنيت به مدرسة الأمناء (أمين الخولي) في التعامل مع النص القرآني أدبيا، فهي تختلف مع جملة العلماء الذين يرون عناية القرآن بالألفاظ راجع إلى العناية بأصناف البديع وفنون المحسنات اللفظية المتوفرة في القرآن بكثرة ، ومع توافر هذه الفنون في القرآن فإنها غير مقصودة لذاتها، وإنما جاءت بتناسقها ضرورة بيانية يقتضيها جمال القول على خلاف النصوص الأدبية الأخرى من شعر ونثر والتي غالبا ما تكون مثقلة بمحسنات تصرف عادة النص عن الديباجة والذائقة الفنية كما حال الأسجاع المتناثرة هنا وهناك في النثر العربي فإنها أوردت هكذا سواء أحققت الغرض المعنوي أم لم تحققه إطلاقا .

فالقراءة المعاصرة تبحث في المفردات والمركبات مستعينة بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة، ولكن"لا على أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته، ولا لو ن يلون التفسير كما الحال القديم، بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده، والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآيات الواحدة ،والتقاء الاستعمالات المماثلة في القرآن كله، ثم على إن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليست هي تلك النظرة الوصفية التي تعنى بتطبيق اصطلاح بلاغي بعينه، وترجيح أن ما في الآية منه كذا وكذا ..بل على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية التي تتمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني وتستبين معارف هذا الجمال .."[287].

ثم إن القرآن الكريم ليس فيه مهمة لفظية على وجه ومهمة معنوية على وجه آخر، بل هما مقترنان معا في أداء المراد من كلامه تعالى دون النظر إلى جزء على حساب جزء،حتى قضية"الفاصلة" في القرآن الكريم والتي تقابلها نهاية الفقرات والسجع في النثر العربي لا تتحكم في دلالة اللفظ كما هو متعارف في الأدب العربي، وذلك من دلائل إعجاز القرآن الكريم في جمعه بين الصيغة الجمالية للشكل والدلالة الإيحائية في المعنى، فاختيار القرآن الكريم للفظ "المقابر"دائما في سورة "التكاثر"{أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ}[288]، لم يأت لاتفاق الفاصلة عند الراء في كلمتي (التكاثر والمقابر)كما يظن من يعتقد بالتعبير المسجوع، بدليل أن القرآن الكريم سيهمل في الآيات اللاحقة الفاصلة تماما لينتقل إلى النون{كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ}[289]، وتعقب عائشة عبد الرحمن على هذا الاختيار"وقد تجد

---

[287]- أمين الخولي، دائرة المعارف "مادة تفسير " ، ص 436

[288]- سورة التكاثر ، الآية 1-2

[289] - سورة التكاثر ، الآية 3-4

الصيغة البلاغية في استعمال المقابر هنا مجرد ملاءمة صوتية للتكاثر وقد يحس أهل هذه الصنعة ونحن معهم فيها نسق الإيقاع وانسجام النغم،لكن أهذا كل ما في استعمال للفظ المقابر في آية التكاثر، الذي أراه أن وراء هذا الملحظ البلاغي اللفظي ملحظا بيانيا يتصل بالمعنى،فالمقابر جمع مقبرة وهي مجتمع القبور ..هناك حيث مجتمع القبور، ومحتشد الرمم ومساكن الموتى على اختلاف أعمارهم وطبقاتهم.. وهذه الدلالة من السعة والعموم والشمول لا يمكن أن يقوم لفظ (القبور) بما هي جمع القبور،فبقدر ما بين قبر ومقبرة من تفاوت يتجلى إيثار البيان القرآني المقابر على القبور حين يتحدث عن غاية ما يتكاثر به المتكاثرون وحين بلغت إلى مصيره هذه الحشود من الناس يلهيهم تكاثرهم عن الاعتبار بتلكم المقابر التي هي مجتمع الموتى ومساكن الراحلين الفانين "[290].

فالبحث الدلالي للكلمة القرآنية استطاع أن يكشف ذاك التزاوج الفني الرائع بين اللفظ والمعنى ويصل إلى براعة القرآن الكريم في تسخير اللفظ لا لغاية إيقاعية ونسق موسيقي فحسب، ولكن لغاية أكبر وأعمق ولربما نفسها الغاية التي مكنت من إعجازه البلاغي، تلك الغاية التي تبقى عبر الأجيال اللاحقة تبحث عن الملحظ البياني.

– الظاهرة الثالثة: تدرج القرآن الكريم مع الإنسان لنقله إلى دائرة الإدراك، بدء بالمحيط الطبيعي الذي يعيشه ويؤثر فيه إلى المثالي الرحب الذي يحياه ولا يراه والذي يجب أن يكون الهدف الأسمى لكل إنسان، فجاء اللفظ ذو دلالة هامة ينتقل القرآن به من الطبيعة والمادة كمبادئ أولية للإدراك، ليرتقي به إلى المثالية الحقة فالقرآن يمثل ناحيتين، هما الناحية الواقعية التي يحياها المجتمع العربي في صحرائه ثم الناحية المثالية التي ينبغي أن تكون هدفا ومقصدا"[291].

فالقرآن الكريم في انتقاله بالإنسان عبر مراحل إدراكية عقلية وحسية يأخذ من خلالها بأسباب الطبيعة المحيطة به، ففي قوله تعالى{وَالذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَـٰلُهُمْ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحْسِبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ}[292]، ففي هذه الصورة الأخّاذة يتجلى سطح الصحراء العربية المنبسطة والخداع الوهمي للسراب فنحن أمام عناصر مجاز عربي النوع، فأرض

---

[290] – عائشة عبد الرحمن ،التفسير البياني للقرآن ، ج01 ، ص 207 وما بعدها

[291] – أحمد خليل ، دراسات في القرآن ، ص 32

2– سورة النور ، الآية 39

[3]– مالك بن نبي ،الظاهرة القرآنية ، ص 355

الصحراءو سماؤها قد طبعا عليه انعكاسها حين نستخدم خداع السّراب المغمّ لنؤكد بما تلقيه من خلال تبدد الوهم الهائل لدى إنسان مخدوع ينكشف في نهاية حياته غضب الله الشديد في موضوع السراب الكاذب ...سراب الحياة "[293]

الفصل الثالث :

النص القرآني من التأويل إلى القراءة الحداثية

المبحث الأول : نظرية التأويل الإسلامي

تعد مسألة التأويل من أهم المسائل التي عني بها الفكر الإسلامي عموما والمعارف القرآنية خصوصا إذ أن لها تأثيرا في دوائر معرفية متعددة كالتفسير والكلام والفلسفة والعرفان والفقه وأصول الفقه. والشائع عند المفكريين الغربيين الذين عنوا بالدراسات الإسلامية أنهم ربطوا بين فكرة التأويل والعلوم الباطنية، وانتشر هذا التصور حتى عند المفكريين الإسلاميين أيضا حيث جعلوا التأويل القرآني يرادف التفسير الباطني، مع أن التأويل بالإضافة إلى معناه اللغوي له معنى اصطلاحي في جميع الدوائر المعرفية المتقدمة فضلا عن دائرة المعرفة القرآنية . والخلط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي أدى إلى اشتباه في فهم وتفسير النصوص الدينية عموما والنص القرآني خصوصا .

التأويل لغة: قال ابن الفارس:" أول ابتداء الأمر وانتهاؤه، أما الأول وهو مبدأ الشيء ..ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه وذلك قوله تعالى((هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ)) يقول:ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم"[294] قال ابن منظور:" وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله تأويلا: فسره، وقوله عز وجل((وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ)) أي لم يكن معهم علم تأويله، وقيل:معناه لم يأتهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة، ودليل هذا قوله تعالى((كَذَّبَ ٱلذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ ٱلظَّالِمِينَ))[295] قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا، أيرجع وصار إليه، والمراد بالتأويل، نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، وسئل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد، قال أبو منصور: يقال ألت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته، فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه"[296]، وقال الراغب التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل ، ومنه الموئل الذي يرجع إليه وذلك رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا ، والأول السياسة التي تراعى مآلها "[297] .

---

[294]- بن فارس أبو الحسين أحمد ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1،ط1 مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر،1404 هـ ،ص 160

[295]- سورة يونس ، الآية 39

[296]- ابن منظور ، لسان العرب ، ج1، ص264

[297]- أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، ،ص 31 .

ويوجز الزركشي (ت794هـ)هذه المعاني بقوله:" وأما التأويل فأصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام ؟ أي: إلام تؤول العاقبة في المراد به كما قال تعالى((يَوْمَ يَاتِے تَاوِيلُهُۥ))[298] أي: تكشف عاقبته، ويقال: آل الأمر إلى كذا ، أي صار إليه ، وقال تعالى:((ذَٰلِكَ تَاوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً))[299] .

التأويل اصطلاحا : استعمل القرآن الكريم هذه المفردة سبعة عشر مرة، توزعت على خمسة عشر آية و سبع سور، ويمكن تصنيف هذه الآيات إلى ثلاث حالات الحالة الأولى: جاء لفظ التأويل فيها للقول: وهي: ((هُوَ ٱلذِے أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلذِينَ فِے قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ اُ۪بْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥ إِلَّا ٱللَّهُ وَالرَّٰسِخُونَ فِے اِ۬لْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ))[300] ، ((جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدىً وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُومِنُونَ ﴿٥١﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَاوِيلَهُۥ يَوْمَ يَاتِے تَاوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ))[301] ، ((أَمْ يَقُولُونَ اَ۪فْتَرِيٰهُ قُلْ فَاتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَادْعُواْ مَنِ اِ۪سْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اِ۬للَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَاتِهِمْ تَاوِيلُهُۥ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ))[302].

الحالة الثانية : وهي الآيات التي جاء التأويل فيها مختصا بالفعل وهي : ((قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِے وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَاوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً ﴿٧٧﴾ اَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِے اِ۬لْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنَ اَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَاخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً ﴿٧٨﴾ وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُومِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُّرْهِقَهُمَا طُغْيَٰناً وَكُفْراً ﴿٧٩﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُّبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً

---

[298]- سورة الأعراف الآية 53

[299]- سورة الكهف ، الآية 82

[300]- سورة آل عمران ، الآية 7

[301]- سورة الأعراف ، الآية 52-53

[302] - سورة يونس، الآية 38-39

مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْماً ﴿٨١﴾ وَأَمَّا اَ۬لْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِے اِ۬لْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَّبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَۖ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنَ اَمْرِےۖ ذَٰلِكَ تَاوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً))[303]،((وَأَوْفُواْ اُ۬لْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالْقُسْطَاسِ اِ۬لْمُسْتَقِيمِۖ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَاوِيلًا))[304]،((يَٰٓأَيُّهَا اَ۬لذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ اُ۬للَّهَ وَأَطِيعُواْ اُ۬لرَّسُولَ وَاُوْلِے اِ۬لَامْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِے شَےْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اَ۬للَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُومِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ اِ۬لَاخِرِۖ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَاوِيلًا))[305].

الحالة الثالثة : وهي الآيات التي تحدثت عن تأويل الرؤيا وهي:((وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَاوِيلِ اِ۬لَاحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ وَعَلَيٰٓ ءَالِ يَعْقُوبَ كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَيٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَۖ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ))[306] ((وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِے اِ۬لَارْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَاوِيلِ اِ۬لَاحَادِيثِۖ وَاللَّهُ غَالِبُ عَلَيٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ اَ۬لنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ))[307] .((وَدَخَلَ مَعَهُ اُ۬لسِّجْنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيَ أَرِيٰنِيَ أَعْصِرُ خَمْراًۖ وَقَالَ اَ۬لَاخَرُ إِنِّيَ أَرِيٰنِيَ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِے خُبْزاً تَاكُلُ اُ۬لطَّيْرُ مِنْهُۖ نَبِّئْنَا بِتَاوِيلِهِۦٓ إِنَّا نَرِيٰكَ مِنَ اَ۬لْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ قَالَ لَا يَاتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَٰنِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَاوِيلِهِۦ قَبْلَ أَنْ يَّاتِيَكُمَاۖ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِے رَبِّيَۖ إِنِّے تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُومِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ))[308]

((قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۖ وَمَا نَحْنُ بِتَاوِيلِ اِ۬لَاحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ وَقَالَ اَ۬لذِے نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ اُمَّةٍ اَنَآ اُنَبِّئُكُم بِتَاوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ))[309] . وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى اَ۬لْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّداًۖ وَقَالَ

[303]- سورة الكهف ، الآية ،78- 82

[304] - سورة الإسراء، الآية 35

[305]- سورة النساء ،الآية 59

[306]- سورة يوسف، الآية 6

[307]- سورة يوسف، الآية 21

[308]- سورة يوسف ، الآية 36-37

[309]- سورة يوسف ، الآية 44-45

يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَاوِيلُ رُءْيٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّے حَقّاًۖ)) [310]. ((رَبِّ قَدَ ـاتَيْتَنِے مِنَ اَ۬لْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِے مِن تَاوِيلِ اِ۬لَاحَادِيثِۖ فَاطِرَ اَ۬لسَّمَـٰوَٰتِ وَالَارْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِے اِ۬لدُّنْيا وَالَاخِرَةِ تَوَفَّنِے مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِے بِالصَّـٰلِحِينَ)) [311].

إن هذا التصنيف الحاصل في الحالات الثلاث، قسم علماء المسلمين في فهمهم للتأويل إلى اتجاهات، ربما كان البارز فيها اتجاهان رئيسيين اختلفا في اصطلاحهم على كلمة التأويل، وبخاصة الحالة الأولى من الآيات، فاتجاه يرى أن التأويل من مقولة "المعنى والمفهوم"، واتجاه ثاني يذهب إلى اعتبار التأويل ليس من المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هو من الأمور العينية التي تعتمد عليها النصوص القرآنية من حكم و مواعض وأحكام، وأنه موجود لجميع اللآيات القرآنية محكمها ومتشابهها، فهو والتفسير واحد .

التأويل بمعنى التفسير :كان التأويل عند المتقدمين من علماء العربية والمفسرين مرادفا لمعنى التفسير ذكره الخليل(ت175هـ) بالقول:"التأول والتأويل:تفسير الكلام الذي تختلف معانيه"[312]، ووقف أبو عبيدة(ت210هـ) عند قوله تعالى((وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ اُ۬للَّهُۖ))[313]"التأويل: التفسير والمرجع"[314]، وقوله تعالى((هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَاوِيلَهُۥۖ))[315] أي "هل ينظرون إلا بيانه ومعانيه وتفسيره"[316]، كما اعتمد الطبري (ت310هـ) لفظ التأويل بمعنى "التفسير"، فعند تفسيره كل آية يقول القول في تأويله تعالى..."[317]

---

[310]- سورة يوسف، الآية 100

[311]- سورة يوسف ، الآية 101

[312]- الخليل بن أحمد ، العين ،ج1، ط2، تحقيق المخزومي والسامرائي ، دار الشؤون الثقافية ودار الرشيد بغداد ، 1986م ،ص369

[313]- سورة آل عمران ، الآية 7

[314]- بن المثنى أبو عبيدة ، مجاز القرآن ،تحقيق محمد فؤاد سزكين ،ج1،ط1 الناشر محمد سامي الخانجي ، القاهرة ، 1954م ،ص86

[315]- سورة الأعراف ، الآية 53

[316]- بن المثنى أبو عبيدة ، المصدر السابق ،ص 216

[317]- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان في تأويل آي القرآن ،ج14 ،ط2 ،دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1972م ص5،7 ، 11، 12، 15، 17

ويقصد به تفسيرها، ليؤكد هذا المعنى صراحة فيقول:" وأما معنى التأويل في كلام العرب ، فإنه التفسير والمرجع والمصير" [318].

يؤكد ابن تيمية (ت728هـ) هذا المعنى بعدما يستند إلى رأي بعض العلماء والمفسرين "وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، وهذا – والله أعلم- هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية،ومراد التفسير"[319]. على أن التأويل أخذ في العصور المتأخرة معنى مغايرا لما كان متعارفا عليه يختلف عن معنى التفسير تشعبت معانيه عند أهل كل صنعة من صناعات العلم .

التأويل بمعنى المخالف لظاهر اللفظ : وقد شاع هذا المعنى بحيث عاد اللفظ حقيقة ثانية فيه بعدما كان بحسب المعنى اللغوي مطلق الإرجاع، ويمثل هذا الرأي المتأخرين من الفقهاء والمحدثين والمتصوفة والمتكلمين وغيرهم، ويصبح المتأول أمام وظيفتين"بيان احتمال اللفظ للمعني الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، وهذا هو التأويل ،الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات، إذ صنف بعضهم في إبطال التأويل أو ذم التأويل أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول، وقال الآخر بل يجب تأويلها، وقال الثالث بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة ويترك عند المصلحة، أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات والتنازع"[320].

التأويل عند المفسرين:يكاد يجمع عامة المفسرين على أن التأويل هو:" صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها ، تحتمله الآية ، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"[321]، كما يذكر صاحب "التعريفات" التأويل بأنه:"صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله،إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة "[322] .فالنص له دلالة ظاهرة من اللفظ مباشرة، وهذا ما يرجح لدى معظم

---

[318]- المصدر نفسه ، ج6،ص204

[319]- ابن تيمية تقي الدين ، التفسير الكبير ،ج2، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1408 هـ ، ص 108

[320]- ابن تيمية تقي الدين ، المصدر السابق ،ج2،ص108

[321]-الزركشي بدر الدين ، البرهان في علوم القرآن ،ص 159 ،

[322]- الجرجاني الشريف علي بن محمد ،التعريفات ،،ط3 ،دار الكتب العلمية ،بيروت،1988م ،ص50

المفسرين على أنه تفسير، وأما ما يحتمل فيه أكثر من دلالة والتي تكتشف بفعل جملة من أدوات العقل كالاستنباط أو وفق القرائن المصاحبة للفظ فكل ما عدل من المعنى الصريح والظاهر إلى غيره من المعاني الخفية، عد ذلك بحسب المفسرين تأويلا، فالتأويل إذن:"صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني "[323]، أو هو " تفسير باطن اللفظ"[324]، ولعل ابن رشد كان أكثر وضوحا في تعريف للتأويل وتخصيصه له بشروط حيث قال: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[325] .

التأويل عند الأصوليين: التأويل عند علماء الأصول لا يختلف اختلافا بينا عن معناه لدى المفسرين، بيد أن الاختلاف يرجع في موضوعه، فهو عند المفسرين والمتكلمين يعالج النصوص المتشابهة، كآيات الصفات، وعند الأصوليين يتناول الأحكام التكليفية"[326]. قال إمام الحرمين الجويني (ت478هـ):" التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المتكلم"[327] وقال الآمدي (ت631هـ): "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له بدليل يعضده"[328].وعرفه السرخسي الحنفي بأنه: "تبيين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد أو هو ما تصير إليه عاقبة المراد بالمشترك بواسطة الرأي"[329]. كما عرفه الغزالي بقوله:"احتمال يعضده دليل، يصير به أغلبَ على الظن من المعنى الذي يدل على الظاهر"[330]. وقال الطوفي: "هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحًا"[331] وعرفه ابن

---

[323]- الزركشي ، المصدر السابق ، ص148

[324]- السيوطي ،الاتقان في علو م القرآن ، ص 176

[325]- ابن رشد أبو الوليد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق محمد عمارة ،دار المعارف مصر ،1972م،ص32

[326]- أبو زهرة محمد ، أصول الفقه ،دار الفكر العربي ، القاهرة 1958م ،ص 136 وما بعدها

[327] – الجويني عبد الملك بن محمد ، البرهان في أصول الفقه ، تحقيق عبد العظيم الديب ، قطر 1399 هـ

[328]- الآمدي علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ،ج3، دار الكتب العلمية ، بيروت 1985م، ص50

[329]- السرخسي شمس الدين أبو بكر ، أصول السرخسي ، تحقيق أبو الوفاء البغدادي ،ج1، دار المعرفة ، بيروت ،ص 128

[330]- الغزالي أبو حامد ، المستصفى من علم الأصول ،ج1 ،ط1 ، دار صادر ،بيروت ، ص 387

[331]- الطوفي نجم الدين أبو الربيع سليمان،شرح مختصر الروضة ،تحقيق عبد بن عبد المحسن التركي،ج1، ط1، ، مؤسسة الرسالة، بيروت 1978م،ص558

تيميه بأنه: "صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"[332]، ومن المعاصرين نجد الدكتور فتحي الدريني اختار في تعريفه بأنه تبيين إرادة الشارع من اللفظ بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر إليه إلى معنى آخر يحتمله بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد"[333] .

ويتبين من هذه التعريفات اشتراكها جميعاً في اعتبار التأويل خلاف الأصل لأنه اخذ بالاحتمال المرجوح حسب عبارة بعضهم، وبغير الظاهر حسب عبارة الآخرين، وأنه لذلك لا بد ان يسنده دليل تكون دلالته أقوى من دلالة الظاهر، أوجب صرفه عنه إلى غير مدلوله، وأن قوة الدليل تكون بغلبة الظن عند المجتهد وهي متحصلة بالقرائن.

والسبب الذي يجعل المؤول يتحول إلى المعنى الخفي- بحسب الأصوليين – هو وجود إشكال في المعنى الظاهر كأن يدل على التشبيه أو التجسيم أو التعارض أو غير ذلك من المعاني المشكلة "[334] ، أما هذا التحول أو التأويل يجب فيها الاستناد إما إلى الآثار المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة رضي الله عنهم، ويسمى بالتأويل بالأثر وإما أن يستند فيه إلى قواعد اللغة وأساليبها في المجاز والاستعارة والكناية ، وغير ذلك من أساليب اللغة ، وهو ما يسمى بالتأويل اللغوي ، وقد يستند ذلك التحول إلى نظر العقل وبراهينه واستدلالاته وهو ما يطلق عليه : التأويل العقلي.فالمفسرون والأصوليون متفقون على معنى التأويل وعلى شروطه ، غير أن كلا من الفريقين يستخدمه في ميدان تخصصه .

<u>الفرق بين التفسير والتأويل :</u> لما شاع القول بأن التفسير والتأويل بمعنى واحد على مدار عقود من الزمن، لم يهضم كثير من المتأخرين هذا القول، واعتبروا أن الاعتقاد بتطابقهما، جهل بأبسط أدوات وآليات التفسير حتى قال ابن حبيب النيسابوري:" قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه"[335]، مما يشي بوجود فوارق بينهما و يمكن أن نجملها في النقط التالية :

---

[332]- ابن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب ،عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ،رسالة الأكاليل في المتشابه والتأويل ،ج13 ،ص 288

[333]- فتحي الدريني ، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط2، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق،1985م، ص 189

[334]- دراسات في الفرق والعقائد ص 203

[335]- السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ،ص 176

1- من جهة الأهمية بتعبير الراغب الأصبهاني" التفسير أهم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأكثر استعمال التأويل في المعاني "[336].

2- من جهة الاستعمال، فالتفسير يستعمل في غريب الألفاظ"كالبحيرة والسائبة و الوصيلة وإن التأويل أكثره في الجمل ويستعمل مرة عاما ومرة خاصا وهو رأي أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت37هـ)[337].

3- من جهة القطع والاحتمال، وقد ذهب الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (ت323هـ) إلى أن" التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله "[338].

4- من جهة الحقيقة والمجاز، كما ذهب إليه اللغويون من أمثال ابن منظور في تعريفه للتأويل بأن المراد منه:" نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ "[339] ليصبح التأويل كل ما صرف من الحقيقة إلى المجاز، بخلاف التفسير، فيحمل اللفظ على معناه الحقيقي .

5- من جهة الظاهر والباطن، وهو أخص من الحقيقة والمجاز، بل يذهب أبو طالب التغلبي كما في الإتقان للسيوطي إلى أن التفسير يتناول وضع اللفظ سواء كان حقيقة أو مجازا "كتفسير الصراط بالطريق، والغيث بالمطر،و التأويل تفسير باطن، مأخوذ من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن المراد والتفسير إخبار عن دليل المراد لأن اللفظ يكشف المراد، والكاشف دليل"[340] ومثاله قوله تعالى في سورة الفجر ((اِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ))[341] تفسيره أنه من الرصد، ويقال رصدته،

---

[336]- الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج2، ص149

[337]- المصدر نفسه ،ص 149

[338]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ، ص176

[339]- ابن منظور ،لسان العرب ، ج13، ص34

[340] – السيوطي ،الإتقان في علوم القرآن، ج4،ص176 وما بعدها

[341]- سورة الفجر ،الآية 14

رقبته،والمرصاد: مفعال منه وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة.

6- من جهة النص والاجتهاد، كما رجحه بعض المتأخرين واعتبر أن التفسير قطعي الدلالة، والتأويل ظني الدلالة باعتبار الأول متوقف على النص، أما الثاني على الاجتهاد الظني فـ" التفسير نصوص قالها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والتأويل هو كل ما تطارح عليه الظن"[342] .

والذي يستخلص من هذه الأقوال، أن التفسير علم رواية يعتمد على الآثار المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة رضوان الله عليهم ، أما التأويل فهو علم دراية يستفاد من معرفة علم اللغة وأساليبها، وهو يمكن المؤول من ترجيح أحد معاني اللفظ على المعاني الأخر واستنباط المعاني الخفية، كما يقوم التفسير أيضا بشرح الألفاظ وبيان الغامض من معانيها، فيما يقوم التأويل بالتصرف في المعاني وتوجيهها إلى خلاف ما يقتضيه الظاهر من اللفظ لوجوب ضرورة الاقتضاء .

التأويل بمعنى المصداق العيني : يذهب بعض المفسرين إلى اعتبار التأويل ليس فقط يختلف عن التفسير بل أيضا ليس من سنخه(جنسه)، إذ لا مجال للمقارنة بينهما لوجود الفارق، وأن للتأويل وجود خارجي، كما أن التفسير قد يهتم بالظاهر والخفي أيضا، وما قيل عند العلماء من أن التأويل يختص بالمعنى الخفي، فهو عند هؤلاء لا يخرج من كونه أيضا تفسيرا، والتأويل لا يتناول اللفظ ولا المفهوم، بل التأويل هو ما يحدث خارج اللفظ من تحقق المصداق في الواقع كما ورد في القرآن الكريم قول يوسف لأبيه عليهما السلام ((يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَـٰيَ))[343] أي أن ما وقع وأصبح له وجود خارجي جاء كتأويل لرؤياي ثم إن تأويل الرؤيا يختلف في معناه عن تفسير الرؤيا، وتأويل الحديث شيء يختلف عن تفسير الحديث، التأويل مشتق من الأول بمعنى الرجوع والعودة إلى العين والواقع الخارجي وتأويل الحديث

---

[342]- عبد العزيز السيد الأهل، من إشارات العلوم في القرآن ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ،1972م ،ص 60

[343]- سورة يوسف ،الآية 100

بمعنى إرجاع المعاني والمفاهيم الذهنية إلى الواقع الخارجي والعيني، وقوله ((هذا تأويل رؤياي)) بمعنى أن الصور الذهنية التي رأيتها في عالم المنام أصبح لها وجود خارجي"[344] .

وانفرد ابن تيمية بهذا الرأي وتميز عمن سبقه في مفهوم التأويل ووظيفته وبنى تفرده ذاك مستلهما قوله تعالى((بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ))[345]، فالإحاطة بعلمه (القرآن) تختلف عند ابن تيمية عن اتيان تأويله، فالإحاطة بعلمه هي معرفة معاني الكلام، أما إتيان تأويله فهو نفس وقوع المخبر به بوساطة الكلام، فثمة الخبر ومعانيه اللفظية، وثمة المخبر به عنه، وهذا هو الوجود العيني الخارجي للكلام، وبناء عليه يرى ابن تيمية أن معرفة الخبر هي التفسير، أما معرفة ما أخبر عنه الخبر أو المخبر به فهي التأويل بتعبير آخر" التفسير هو الصورة العلمية، بدليل((لم يحيطوا بعلمه)) ، أما التأويل فهو الحقيقة الخارجية بدليل ((ولما يأتهم تأويله)) أي ولما يأتهم تحققه العياني يوم القيامة"[346]. وتبعه في ذلك الطباطبائي في "تفسير الميزان" حين عرف التأويل بأنه هو "الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الأمور الواقعية المتعالية عن أن تحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ، لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع،كما قال الله تعالى((وَالْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ))[347]"، ومن ثم فإن تأويل الآية أمر خارجي نسبته إلى مدلول الآية نسبة الممثل إلى المثل، فهو وإن لم يكن مدلولا للآية بما لها من الدلالة لكنه محفوظ فيها نوعا من الحكاية والحفظ "[348]

إن الغاية من التأويل على اختلاف المنظور في طبيعته هي تحقيق الفهم وتوسعته أو تجديده، ولا يكون تحقيق ذلك الفهم إلا بمزيد من محاولات كشف المفهوم وإيضاحه، فإذا كان المفهوم بالنسبة إلى صاحب الفهم ذا وجودين وجود في الأعيان – الخارج- ووجود في الأذهان، وإذا كان الوجود في الأعيان

---

[344]- الآملي جوادي ، التفسير والتأويل ، قضايا إسلامية معاصرة ،مركز دراسات فلسفة الدين بغداد ،العدد 6، 1999م ،ص22

[345]- سورة يونس ، الآية 39

[346]- ابن تيمية ، التفسير الكبير ، ج2،ص88 وما بعدها

[347]- سورة الزخرف ، الآية 2-4

[348]- الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، ج3 ،ص 52

هو الأصل وهو الظاهر، مقارنة بما يتصف به الوجود الذهني من خفاء، اتضح أن الإحالة إلى المعنى الخارجي العياني أكثر ظهوا من الإحالة إلى الوجود الذهني ثم اتضح أن التأويل هو رد المعنى الذهني إلى المعنى العياني، وعليه فهو خروج بالدلالة من خفائها إلى وضوحها، باعتبار أن التأويل في اللغة من الأول وهو الرجوع والرد إلى الأصل .

وبالتالي يصبح النص القرآني عند المسلمين حاكيا عن الواقعيات المتحققة في العالم الخارجي، لا مجرد مجموعة من النصائح والمواعظ والتوصيات أو سلسلة من الحكايات المثيرة، ومن هنا ينفصل طريق علماء المسلمين في نظرتهم إلى المفاهيم والمقولات الدينية عن الغربيين كما سيأتي لاحقا.ولعل –عند هؤلاء المفسرين– الأمثال في القرآن خير دليل يحقق مصداق هذا الطرح ويؤكده فعندما يتحدث القرآن الكريم عن الماء والزبد مشيرا إلى ذهاب الزبد جفاء ومكوث ما ينفع الناس في الأرض ((فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ))[349]، إنما يلفت بذلك إلى علو مرتبة القرآن الكريم عند الله تعالى وأنه أمر سام ومحكم وحكيم، بحيث العقول لا يمكنها الوصول – من دون وسيلة– إلى عمقه وباطنه ومن تفضل الله ومحبته جعله كتابا مفصلا عربيا وأنزله ببيان عربي حتى يتفكر فيه الناس . وهنا يبين الطباطائي جوهر نظريته في التأويل" فالمحصل من الآيات الكريمة أن وراء ما نقرأه ونعقله من القرآن أمرا هو من القرآن، بمنزلة الروح من الجسد، والمتمثل من المثال، وهو الذي يسميه تعالى بالكتاب الحكيم، وهو الذي تعتمد عليه معارف القرآن المنزل ومضامينه، وليس من سنخ الألفاظ المفرقة المقطعة ولا المعاني المدلول عليها، وهذا بعينه التأويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه ونعوته عليه، وبذلك تظهر حقيقة معنى التأويل ويظهر امتناع التأويل عن أن تمسه الأفهام العادية والنفوس غير المطهرة "[350] .

وتبقى مسألة تحقيق التأويل بهذا التصور، هو مدى قدرة المؤول على معرفة وتشخيص العالم الخارجي فضلا على التعرف إلى مراد الله من أسرار الوجود وأن "لا يسلك– المؤول– في تفسير كلامه تعالى الطريق المسلوك في تفسير كلام غيره من المخلوقين، وليس اختلاف كلامه تعالى مع كلام غيره في نحو استعمال الألفاظ وسرد الجمل وإعمال الصناعات اللفظية، فإنما هو كلام عربي روعي فيه جميع ما

[349]– سورة الرعد ، الآية 17

[350]– الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، ج3ص54

يراعى في كلام عربي، وإنما الاختلاف من حهة المراد والمصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام "[351].وقوفا على ما تقدم من معنى التأويل اللغوية والاصطلاحية ، يمكن التوقف عند الملاحظات الآتية حول الإطار الذي حكم حركة التأويل في الفكر الديني والفلسفي عند المسلمين :

أ- موضوع التأويل هو النص اللغوي، وبدرجة أخص هو النص القرآني تحديدا ب- التأويل آلية تتعاطى مع النص، ومنهجية بحث غايتها تبيان ما تشابه من الألفاظ والكلام، والوصول به إلى غايته الأصلية .

ت- ليس التأويل هو الأصل، وإنما يلجأ إليه لعلة في فهم اللفظ الأصلي ضمن سياقاته التي جاء ضمنها، وليس لعلة في اللفظ ذاته، أو في استخدام ذلك اللفظ في هذا السياق بالذات.

ث- الباعث على التأويل هو سياق المؤول نفسه، أي ما يثيره النص من إشكالية تدفع إلى تجاوز المعنى الظاهر، أو إلى تجاوز المعنى الأول الذي يتبادر إلى الذهن .

ج- ليس في اللفظ أو العبارة المراد تأويلها عيب أو نقص في أساس وضعها بل إن هذا اللفظ الذي أثار إشكالية التأويل،هو اللفظ الأكمل والأصح في موضعه الذي جاء فيه. ضمن هذه السياقات جميعها، يصبح التأويل عملية جمع وإصلاح للفظ مع المقاصد الكلية والأساسية للسياق نفسه الذي ورد فيه هذا اللفظ "[352]

ضرورة التأويل: من جملة ما يستدعي التأويل هناك ثلاث حقائق في القرآن الكريم و تاريخه :

- انتقال القرآن من الترتيب المواكب لأسباب النزول إلى الترتيب الموجود في المصحف .

- احتواء القرآن على أساليب وتعابير مجازية يستدعي فهمها تجاوز الظاهر ووضع اللغة.

- احتواء القرآن على آيات متشابهة ظنية الدلالة .

---

[351]- الطباطبائي ، الميزان في تفسير القرآن ، ج3ص78

[352]- لتفصيل هذه النقاط ينظر : خالد أبو حيط، إشكالية التأويل المعاصر عند محمد شحرور ،ضمن كتاب ، التأويل والهرمنوطيقا ، دراسات في آليات القراءة والتفسير ، مجموعة من المؤلفين ،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ،بيروت ،ط1 ،2011،ص114

1- ترتيب النص القرآني : مر القرآن الكريم بمرحلتين في ترتيبه استنادا إلى كيفية النزول الزمني حسب الأسباب، وهو المرحلة الأولى، واستقراره ككتاب متعبد بتلاوته، حافظا لكلام الله كمرحلة ثانية، وقد صاحب هذا الانتقال من الترتيب الزمني إلى الترتيب النهائي انتقال من التداول الشفهي إلى التقيد الكتابي وبالتالي من جمهور المستمعين إلى جمهور القراء،وانتقال من خصوص السبب إلى عموم اللفظ ، وذهب الجمهور إلى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"[353]، وأدرك العلماء قديما فحوى هذا الانتقال وتأثيره في عملية الفهم كما ذكر ذلك فخر الدين الرازي"أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"[354] معنى أن الدلالة التي ينتجها المنطوق تختلف عما ينتجها المكتوب بالضرورة "وما يمكن أن يعطي وزنا لفكرة العلاقة بين إرادة المنطوق في القول وبين الكتابة ، هو وظيفة القراءة في علاقتها بالكتابة، والواقع أن الكتابة تستدعي القراءة تبعا لعلاقة ستسمح لنا بإقحام مفهوم التأويل"[355]. لهذا جاء كما سبق في مفهوم التأويل بأنه صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وبعدها، متوقفا في حدود السياق المؤطر للآية ، أي في حدود المحايثة لنصوص القرآن .

2- المجاز : إن دلالة مصطلح المجاز اختلفت عند المفَسرين والبلاغيين، إذ تعني كلمة المجاز عند أبي عبيدة في كتابه "مجاز القرآن" الطريقة التي يسلكها القرآن في تعبيراتِه وهي "التَّفسير والتَّأويُل وتوجيه الكلام"[356] ، وهذا المعنى أعم من المعنى الاصطلاحي الذي حد به علماء البلاغة كلمة المجاز. ويأتي دور المعتزلة واضحًا في بلورة مفهوم المجاز، بسبب ما اضطروا إليه من تأويل الكثير من الآيات القرآنية، التي يتنافى ظاهرها مع أصولِهم العقائدية، ولاسيما مبدأ التوحيد فحملوها على المجاز[357]، وأطلق الجاحظ اسم المجاز، في بعض كتاباته على الصورة البيانية، فأطلَق هذه التَّسمية، على الصورة الفنِّية المستخلصة من

[353]- الزركشي البرهان في علوم القرآن ،ج1ص25

[354]- المصدر نفسه ،ص 36

[355]- بول ريكور، من النص إلى الفعل "أبحاث التأويل" تر: محمد برادة وحسان بورقية ،ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط ،2004 م ،ص96

[356]- ينظر أبوعبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن تعليق محمد فؤاد سزكين ،ج1،ط1 ،منشورات محمد سامي أمين الخانجي الكتبي مصر ، 1954م ،ص18 ،

[357]- حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري ، المطبعة الرسمية منشورات الجامعة التونسية، 1981،ص 370

الكلام، كما أطلقها على المعنى المقابل للحقيقة، ونجده في مواضع أخرى يعبر عن جمهرة الفنون البلاغية الاستعارة، والتشبيه، والتمثيل، والمجاز نفسه (بالمجاز)[358]

فالمجاز ظاهرة حتمتها حركة التطور اللغوي، إذ يعمد بالمجاز إلى نقل الألفاظ من المعاني القديمة إلى المعاني الجديدة. وطالما أن التَّطور اللغوي تفرضه حتمية تطور الحياة في جوانبها كلها،فهو مرتبط بعوامل كثيرة لا سبيل إلى دفعه[359] وقد حصر التطور اللغوي الحاصل في المجاز في ثلاثة أنواع:

1-التَّغيير الذي يلحق القواعد المّتصلة بالألفاظ وتركيب الجمل وتكوين العبارات، وما إلى ذلك من قواعد الاشتقاق والصرف.

2 -التَّطور الذي يلحق معنى الكلمة نفسه، كأن يخصص معناها العام، فلا تطلق إلا على بعض ما كانت تُطْلَق عليه من قبل، أو يعمم مدلولُها الخاص،أو تَخرج من معناها القديم، فتطلق على معنى آخر ترتبط به بعلاقة ما، وتصبح حقيقة في هذا المعنى الجديد، بعد أن كانت مجازا فيه .

3-التَّطور الذي يلحق الأساليب، كما حدث في لغات المحادثة العامية المتشعبة من العربية[360] .

3- متشابه القرآن : إذا كان التفسير يمكن ربطه بالمحكم من القرآن الكريم ،فإن ذلك يصعب مع المتشابه لأسباب عديدة تتجاوز مفهومه الضيق،"وما كان يشكل الحقل العام والوحدة الدنيا التي ينصب عليها التأويل هو التشابه فحيثما كانت الأشياء تتشابه، وحيثما كان هناك تشابه، كان هناك معنى وكان بالإمكان الحفر وراءه"[361]، أما تأويل المتشابه فهو بمعنى توجيهه حيث يقبله العقل ويرتضيه الشرع. وهذا قد يكون في عمل متشابه، حيث أحاطت به هالة من إبهام ربّما كان مثيرا للريب، كما في أعمال قام بها صاحب موسى، حيث أثار من ريبه ليقوم باستيضاحه عن جلي الأمر مستنكرا عليه تارة بقوله: ((لَقَدْ جئت شيئا إمرا)) وأخرى: ((لقد جئت شيئا نكرا)) فكانت الإجابة المبّررة: ((سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ

---

[358]- ينظر أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون،ج5 ،ط1،مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ،1938 م ،ص23

[359]- إبراهيم أنيس ، دلالة الألفاظ ، ط 2 ،مكتبة الأنجلو المصرية ،1963م ،ص135

[360]- مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية ،ط1 ، دار الدعوة ،سوريا ،1974م ،ص17

[361]- ميشال فوكو ،جينيالوجيا المعرفة ،تر:أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي ،ط2،دار توبقال، المغرب،2008م،ص44

مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً))[362]. وأمّا تأويل المتشابهات فهو مضاف إلى كونه عملية الكشف ورفع الإبهام عن وجه الآية، فإنه في نفس الوقت يعنى بدفع الشبهة أو الشبهات المثارة حولها أيضاً فهو أخص من التفسير. وقد ذكر في المحكم والمتشابه أقوال[363]:

- أن القرآن كله محكم لقوله تعالى: ((أَلَرۚ كِتَبٌ احْكِمَتَ ـايَتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ))[364] يعني هذا أن عناصره المكونة له هي المحكمة "السورة المحكمة والآية المحكمة هي المتقنة الواضحة[365]، وأنه كله متشابه، لقوله تعالى ((اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَباً مُّتَشَبِهاً))[366] "إذا أُ دنا بتشابهه تماثل آياته في البلاغة والإعجاز، وصعوبة المفاضلة بين أجزائه"[367]

- وأن منه محكما ومنه متشابها لقوله تعالى ((هُوَ الذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَبَ مِنْهُ ءَايَتٌ مُّحْكَمَتٌ هُنَّ امُّ الْكِتَبِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَتٌ))[368]، وهنا لما اجتمع الوصف للآيات بالإحكام والتشابه في آية واحدة"يقتضي لزوما أن ما يوصف بالإحكام لا يوصف بالتشابه، وأن ما يوصف بالتشابه لا يوصف بالإحكام".[369]، ووجد مصطلحي المحكم والمتشابه في هذه الآية الكريمة، مبررا واضحا لأجل ربطهما بالتأويل.

---

[362]- سورة الكهف ، الآية 78

[363]- الزركشي ، البرهان ،ج2،ص68

[364]- سورة هود ،الآية 1

[365]- مجمع اللغة العربية ،معجم الألفاظ القرآن الكريم ،ج1، ط2 ،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر1970،ص302

[366]- سورة الزمر ، الآية 23

[367]- الصالح صبحي ، مباحث في علوم القرآن ، ط10 ، دار الملايين ، بيروت ، 1977م ،ص 281

[368]- سورة آل عمران ، الآية 7

[369]- محمد تومي ، المحكم والمتشابه في القرآن الكريم ،شركة الشهاب ، الجزائر ،ص 15

المبحث الثاني ، التأويل في الفكر الغربي "الهرمينوطيقا":

ارتبط التأويل في الفكر الغربي بإشكالية قراءة الكتابات المقدسة والنصوص الدينية، ففي عصر الإصلاح الديني، وبدءِ بكتابات رجال اللاهوت القرن السابع عشر البروتستانت من الألمان الذين طوروا منهج فهم الكتاب المقدس لتدعيم أساس لاهوتهم، بدأ يتبلور موقف الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرتها لحرية القراءة، وبدأت الكنيسة تواجه الكثير من المشكلات التأويلية من مثل" تثبيت الإنجيل المنقول شفويا بواسطة الكتابة ، وتشكل مجموعة الشرائع السماوية وفي آن واحد تعريف العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد وصياغة العقائد الأولى بمساعدة مفاهيم الفلسفة الإغريقية "[370] .

كانت هذه المشكلات "الهرمينوطيقية" المتعلقة بفهم النص الديني المسيحي، بداية نشأة التأويل المعاصر والذي تشكل من اجتماع ثلاثة فنون في التأويل وهي:" فن تفسير النصوص المقدسة، التي هي فرع أساسي بالنسبة لأدبيات الكتاب التي تستهدف الكشف عن الحقيقة الربانية المغلفة في النص وفن التأويل التشريعي الذي يرمي إلى تطبيق المعنى العام لمعيار مرن على حالة خاصة، والفيللوجيا (فقه اللغة) التي تفرض نفسها بوصفها أول علوم الإنسان المتحررة من تبعيتها الخالصة للاهوت "ومعنى ذلك أنه لا يمكن فصل نشأة التأويل عن ثلاثة أنواع من التأويل: تأويل النصوص المقدسة التأويل التشريعي القانوني، وفقه اللغة .

الهرمنيوطيقا جذور المصطلح ودلالات المعني: يقول عبد الوهاب المسيري "الهرمنيوطيقا هي مشتقة من الكلمة Hermeuin بمعنى يفسر أو يوضح من علم اللاهوت، حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني تأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة"[371].

ويذهب أحد أقطاب الهرمنيوطيقا المعاصرة "غادامير" إلى اعتبارها تدل على التفسير أيضا "هكذا تطور المعنى المعرفي لـHermeneias و Hermeneus في الهيلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي أو

---

[370]- محمد المتقن ، في مفهومي القراءة والتأويل ، مجلة عالم الفكر ، الكويت ، العدد 2 ، سنة 2004 ،ص 25

[371]- المسيري عبد الوهاب : مقال الموضوعية والذاتية ، موقع عبد الوهاب المسيري www .almessiri .com

المؤول المترجم"[372]، وبالتالي ترجع الهرمنيوطيقا في أول دلالاتها إلى معنى التفسير بغض النظر عن جذرها اللغوي .في العصور الوسطى، تحول المصطلح من مجال تفسير النص الأسطوري إلى مجال تفسير الكتب المقدسة، وانصرف اهتمام المفسرين إلى وضع القواعد التي يمكن بواسطتها فهم الكتاب المقدس"فكتب القديس "أوغسطين" كتابه الرائع "المعلم المسيحي، أو الفقيه المسيحي" يضع قواعد لغوية من أجل تفسير النص الديني ..على اعتبار أن النص الديني نفسه حوى تناقضا في داخله"[373]، وقد قسمت المعاني في عصره تلك التي يبحث عنها المفسر للكتاب المقدس إلى أربعة :المعنى الحرفي والمغزى الأخلاقي والدلالة الرمزية والتأويل الباطني، ثم توالت الكتب المهتمة ببيان مناهج تفسير النص الديني .

مع الفيلسوف "سبينوزا " في رسالته الشهيرة "رسالة في اللاهوت والسياسة" التي توج بها حركة النقد الديني في الغرب بعمق طال جذور الكتاب المقدس من حيث صدق نسبة النصوص إلى قائلها و وثوقيتها، والتأويل والتحريف الممارسان عليها، مما يجردها كلا أو جزءا عن قدسيتها، يضاف إليه أن عصره كان عصر مخاض النهضة والدخول في فلسفة الأنوار بالتحرر من هيمنة وسلطة الكنيسة باسم الدين، ويذهب كثيرون إلى أن "سبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقا جذريا في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، أي مجال الدين ومجال السياسة مما جعله عرضة للاضطهاد والاستبعاد ومحاولات الاغتيال واتهامه بالكفر بالرغم من دفاعه عن نفسه وتوضيحه لمواقفه وآرائه باعتبارها نقدا ومراجعة، وليست كفرا وهرطقة "[374].

[372]- هانس غيورغ غادامير ، فلسفة التأويل ، الأصول ، المبادئ، الأهداف ، ترجمة ،محمد شوقي الزين ،ط2، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، والمركز الثقافي العربي ، المغرب ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ،2006م، ص،62

[373]- حسن حنفي ، الهرمنيوطيقا والتفسير ، قضايا إسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد العدد السادس ،1999م ، ، ص56

[374]- سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة : حسن حنفي ، مراجعة فؤاد زكريا ، ط3 ، مكتبة الأنجلو مصرية ، مصر ،1981م ،ص331-339

وكانت القاعدة العامة التي اقترحها سبينوزا في تفسير الكتاب هي: "ألا ننسب إليه – الكتاب- أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها، ويقوم منهجه على الأسس التالية :

أ – فهم طبيعة اللغة وخصائصها التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس،والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها، وبذلك يمكن فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع.

ب- تجميع آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود حتى نستطيع العثور بسهولة على جميع الآيات المتعلقة بالموضوع نفسه ، وبعد ذلك تجمع كل الآيات المتشابهة والمجملة أو التي تعارض بعضها البعض.

ج- يجب أن يربط هذا الفحص التاريخي كل كتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة، أعني سيرة مؤلف كل كتاب وأخلاقه، والغاية التي كان يرمي إليها، ومن هو ؟ وفي أي مناسبة كتب كتابه ؟ وفي أي وقت؟ ولمن؟ وبأي لغة كتبه ؟ كما يجب أن يقدم هذا الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حدة: كيف جمع أولا ؟ وما الأيدي التي تناولته ؟ وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص؟ ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس وأخيرا: كيف جمعت جميع الكتب المقننة في مجموعة واحدة "[375] .

انطلاقا من سنة 1517م تاريخ وضع "مارتن لوثر" تفسيره الجديد للكتاب المقدس في إطار حركات الإصلاح الديني، وكانت جملة اجتهاداته منصبة على التفسير، معتقدا أن الكتاب المقدس واضح فقط في معناه الحرفي فقط، ولذا "فرض على كل مسيحي قارئ للتوراة واجب الاحتياز على معنى (لكلمة) مع البقاء مستقلا عن سلطة التقليد القديم الشائع للتفسير وبالتالي عليه استخدام فهمه الدقيق الخاص به"[376].

---

[375]- سبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ،ص 244-246

[376]- هانز روبرت ياوس ، علم التأويل الأدبي ، حدود هو مهامه، ترجمة ، بسام بركة ، العرب والفكر العالمي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ،العدد الثالث ، 1988،ص 57

في العصر الحديث اتسع مفهوم "الهرمنيوطيقا" في تطبيقاته " وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع، والانتروبولوجيا، وفلسفة الجمال، والنقد الأدبي والفلكلور"[377] ففي بداية القرن 19م جعل الفيلسوف الألماني شلاير ماخر (schleiermacher) (1768–1834) التأويل عاما لكل النصوص متجاوزا النص المقدس وناقدا الاقتصار على المنهج الفيلولوجي، فليس مهما عند شلاير ماخر أن يكون النص المقدس تجليا للروح المطلق أو تعبيرا عن التعالي، بل يفهم النص الديني في حد ذاته بوصفه نصا يحتاج إلى الفهم شأنه شأن النص الأدبي أو التاريخي، فمعظم مؤرخي الفكر يرجعون الفضل لشلاير ماخر في أنه نقل مصطلح الهرمينوطيقا من دائرة الاستخدام اللاهوتي، ليكون علما أو فنا لعملية الفهم وشروطها في أي نص لغوي، فالنص عنده "وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وبالتالي فهو يشير – في جانبه اللغوي – إلى اللغة بكاملها، ويشير في – جانبه النفسي – إلى الفكر الذاتي لمبدعه، والعلاقة بين الجانبين فيما يرى شلاير ماخر علاقة جدلية "[378] .

وبما أن التفسير اللاهوتي كان مختصا بتفسير الكتاب المقدس فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه منصبا على فهم لغة النص، الأمر الذي جعل استدلالاتهم ترتكز على مباحث الألفاظ والمعاني والبيان، " مما جعل الهرمنيوطيقا تنحو منحى لسانيا تهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص وتوضيح الغموض ورفع اللبس الذي يسببه قدم المخطوطة،وبالتالي يصبح الهرمنيوطيقي عالما لغويا بامتياز يوظف علمه في تفكيك النص الديني من أجل بيان الغامض وتوضيحه"[379]. ومع شلاير ماخر، يبدأ عهد جديد لتأسيس "الهرمنيوطيقا الحديثة " تؤسس لنظرية الفهم الصحيح،ليس للنص الديني فحسب وإنما النص في كل أبعاده الاجتماعية والسياسية والقانونية والتاريخية، والفلسفية، والأدبية، وبدأت معها عملية التفسير تأخذ اتجاه العلوم الإنسانية ومناهجها فطبقت "المناهج البنيوية، واللسانية وعلم الدلالات والإشارات على الكتاب المقدس،بحيث لم يعد هناك فرق بين الكتاب المقدس، بين النص الديني والنص اللغوي، والنص

---

[377]– نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ط2، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، ،1992م،ص13

[378]– المصدر نفسه ،ص 20

[379]– معتصم السيد أحمد ، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي ، بين حقائق النص ، ونسبية المعرفة ، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر بيروت ، 2009 م ، ص22

الأدبي، والنص التاريخي والنص القانوني ، فهذه كلها نصوص تخضع لعلم واحد هو علم تفسير النصوص "[380].

الفلسفات التأويلية المعاصرة : نتناول بشكل مختصر أهم الفلسفات التأويلية المعاصرة بالقدر الذي يتبن لنا ما يمكن أن يكون له حضور في الفكر الإسلامي كفاعلية لفهم النص القرآني .

1- الهرمنيوطيقا الرومانسية :

1-1 الفهم وسوء الفهم عند "شلاير ماخر" (1768-1834): لقد أراد "شلاير ماخر" أن يؤسس للتأويل كنظرية من خلال محورين هامين" أولا : الفهم النحوي لأنواع العبارات والصور اللغوية الثقافية التي يعيش فيها المؤلف، وتفكيره مشروط بها ومتعين بواسطتها. ثانيا: الفهم الفني أو النفسي لذهنية المؤلف الخاصة أو لنبوغه الخلاق، وهو في هذين المحورين يتبع المفكرين الرومانسيين، الذين يرون أن أسلوب تعبير الفرد على الرغم من أهميته وقراءته، يعكس روحية وإحساسا ثقافيا أوسع"[381].

فمسألة "الفهم" محورية في أي عملية تأويلية بحسب "شلاير ماخر"، وإذا كانت النظرة التقليدية تنطلق من إمكانية الفهم لكل شيء، مما لا تدع مجالا لتأسيس منهج يمنع الإنسان من الفهم الخاطئ، فبحسبه يجب القبول بمبدأ سوء الفهم لأنه "يفتح الباب دائما لإمكانية وجود معان غير مكتشفة وهو بخلاف إمكانية الفهم النهائي، مما يجعل عملية الهرمنيوطيقا أو الفهم غير منتهية"[382] ولأن النص ليس مجرد وصف أو تصوير يستمد وجوده من الخارج فحسب، وإنما أيضا مفعما بحياة الآخر عندما يعكس التجربة الداخلية للمبدع، وتكون اللغة وقتها وسيطا لنقل تلك التجربة، ويصبح الفهم متحققا بحاصل

[380]- حسن حنفي ، الهرميوطيقا والتفسير ،ص 61

[381]- أحمد بهشتي ، المدرسة التأويلية ، ضمن كتاب ، التأويل والهرمنوطيقا ، دراسات في آليات القراءة والتفسير ، تأليف مجموعة من المؤلفين ،ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت 2011،ص 176

382- معتصم السيد أحمد ، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي ،بين حقائق النص ، ونسبية المعرفة ،ص 29

الجمع بين فهم اللغة وفهم القائل بأن "يحل المؤول محل المؤلف، ويعيش نفس التجارب والأفكار التي كانت سببا في ميلاد هذا النص أو الأثر، ليدرك لحظة انبثاق المعنى وتوجه القصد"[383] .

والبناء لهرمنيوطيقا "شلاير ماخر" يكتمل عندما تتحقق عملية الفهم عبر أولا امتلاك الفهم الشامل والدقيق للصور اللغوية وما يحدثه النص في كلية اللغة وتكون المعرفة المتضمنة في النص حينها نتاجا للغة، وثانيا الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف بإعادة بنائه التاريخي، واكتشاف تأثير اللغة في التعبير عن أفكاره الداخلية، ليغدو المقصود هو فهم المؤلف وليس فهم النص، أو فهم النص باعتبار كونه تجربة حية عن حياة المؤلف "ومن هنا كان يرى أن فهم النص هو فهم الفرد، وليس فهم قاعدة أو قانون معين"[384] .

لقد أجملنا القول في هرمنيوطيقا "شلاير ماخر"، والبعد المنهجي في نظريته وسنجد في المبحث اللاحق حضور هذا المنهج في الوسط الإسلامي، أو في القراءة الحداثية للنص القرآني نترك نقد هذه النظرية لحين مقاربتنا لها في الحقل الإسلامي.

1-2- الفهم في هرمنيوطيقا "ديلتاي" (Dilthey) (1833-1911): لقد أثرت آراء "شلاير ماخر" في الفيلسوف الألماني "ويلهلم ديلتاي" حيث بحث عن منهج للتفسير والفهم الصحيح في مجال العلوم الإنسانية.

وهو الشخصية المهمة الثانية في عالم التأويلية الرومانسية وفتح آفاقا جديدة فيها، أثرت فيمن جاء بعده . لقد نشأ "ديلتاي" في القرن التاسع عشر، حيث حدث تطور كبير في علم المنهج و بالأخص التأمل الفلسفي في أسس العلوم وأصولها وأنظمتها ومحاولتها زعزعة "الميتافيزيقيا"والفلسفات الشائعة آنذاك، بفعل تأثير الفكر التجريبي وشيوعه في القرن التاسع عشر، حيث راجت في عصره النظرية القائلة بأن القضايا التي لا تقبل التجربة، كالقضايا الميتافيزيقية فهي فارغة من المعنى. وهو الطرح الذي أسس له

---

[383]- محمد شوقي الزين ، الفينومينولوجيا وفن التأويل ، فكر ونقد ، مجلة ثقافية شهرية ، الرباط ، المغرب السنة الثانية ، العدد 16، فبراير 1999م ، ص76

[384]- شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت، لبنان ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2007م ،ص 29

"كانط" Kant حين "جعل التعاليم الدينية تابعة للقوانين الأخلاقية، ووفقا لذلك سيصبح الدين المنبثق من الأخلاق دينا أخلاقيا،وبالتالي سيكون الدين الأخلاقي هذا دينا عاطفيا وتجريبيا وشهوديا أي أنه سيجري تحويل الدين وفق هذا التصور إلى أخلاق، وبعبارة أخرى لا ترى نظرية التطور الديني في فلسفة كانط أصالة للدين ومن هنا فإن اللغة الدينية هي لغة الأحاسيس والتوجيهات فيما اللغة العلمية هي لغة الوجود والواقع"[385].

لقد رأى الوضعيون أن الخلاص الوحيد لتأخر العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية يكمن في ضرورة تطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، سعياً للوصول إلى قوانين كلية يقينية، وتجنباً للذاتية وعدم الدقة في مجال الإنسانيات، لقد آمنوا أن كلا منهما يخضع لنفس المعايير المنهجية في الاستدلال والشرح، ورأوا أن الحقائق الاجتماعية مثلها مثل الحقائق الفيزيقية واقعية وعملية، ويمكن بالمثل قياسها.

قدمت الهرمنوطيقيا باعتبارها فن تأويل التراث المكتوب فهذا التأويل هو شكل من أشكال الفهم أي الصيرورة التي بواسطتها تعرف ما هو داخلي عن طريق علامات نراها من الخارج بواسطة حواسنا .فالفهم يتعارض مع الشرح الذي هو خاصية العلوم الطبيعة " فإذا كان التفسير / الشرح l'explication هو غاية العلوم الصحيحة ، فإن المدخل المشروع للعلوم الإنسانية هو "الفهم" compréhension. وإذا كانت مهمة العلوم أن تفسر الطبيعة فإن غاية الأبحاث الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة "[386].

وبناء على هذا يترتب لقيام مشروع تأويلي جديد هو رد الوضع المعرفي لعملية "الفهم"وذلك بتحويل موضوعه من دراسة ظواهر الطبيعة إلى دراسة الإنسان لذاته كظاهرة فردية بوصفه ذاتا تاريخية، فالذات التاريخية يتجلى من خلالها المظهر الموضوعي والتاريخي، فالفهم هو"فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره، يتألف وجوده من سلسلة متصلة من الحلقات تحتوي على ماض وحاضر ومستقبل، وتقع في علاقات مع الآخرين ومع الطبيعة، وعليه فليس هناك معطى مباشر، بل هناك دائما معطيات مرتبطة

---

[385]- محمد تقي فعالي ، تفسير النصوص المقدسة في قراءتين ، دراسة في الهرمينوطيقا المعاصرة ،من خلال كتاب ، التاويل والهرمنوطيقا ، ص 18

[386]- عادل مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر ،ط1 ، دار النهضة العربية ، بيروت ،2003، ص 28

بالزمان والمكان"[387] . إن هذا الفرق بين التفسير والفهم يدفع للنظر إلى العلوم من غايات مختلفة الطبيعية تكمن غاياتها في كونها مجردة أما الإنسانية منها غايتها الإدراك الفني والإنساني ونتوصل لها من القيم والمعاني الاجتماعية .

و بما أن موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان نفسه . لذلك لأجل التعرف على الإنسان الآخر وآرائه وأعماله وإبداعاته، لابد من إحياء تجربته وإحياء الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية للمؤلف، لابد أن يعيش المفسر والباحث الفضاء الذي عاشه الآخر ليفهمه ولابد من التعرف على أعماله وآثاره الباقية وغير الباقية، من طريقة علاقاته بالآخرين وبما أن البشر يشتركون في البشرية، وإنما الاختلاف في الظروف التاريخية، فإذا أمكن أن يعيش المفسر الظروف التاريخية للآخر، فسيكون مثل الآخر، ففي رأيه لأجل معرفة الآخر لابد أن يكون هو بنفسه الآخر، وكلما اقترب منه أكثر، فسيكون فهمه له أكثر، لذلك يلزم إحياء تجربته والعيش في الفضاء الذي عاشه."فالإنسان يتعلم ويكتسب خبرة من أفعاله، والتي بها يحصل له فهم الآخر، وذلك عبر ممارسته التعبير عن الآخر..هكذا تكون المعرفة / الفهم كلما كانت التجربة / الممارسة كما أننا لا نعرف الآخر إلا بمعرفة وفهم ذواتنا التي عبرها يتحول الفهم الذي كان تأويلا ويرتحل مؤسسا تأويلا جديدا إلى ما لا نهاية "[388].

ويمكن التوصل لذلك بمساعدة (النص) لأن النص وعي خارجي، يسحبنا لنعيش خلاله التجربة الحياتية للآخرين ونساهم فيها " فما هو مشترك وما يقوم على الصلاحية المشتركة للرموز اللغوية يمكن من وجود الاثنين في واحد التطابق المتبادل والتمسك باللاهوية للواحد مع الآخر، في العلاقة الحوارية تتحقق علاقة ديالكتيكية للعام والخاص دون أن يتم نسيان هوية الأنا"[389] .

ويعتقد ديلتاي بوجود معنى قطعي وموضوعي للنص، يمثله قصد المؤلف وهو معنى مستقل قد تطابقه التفسيرات وقد لا تطابقه، لذلك فلقصد المؤلف أهمية كبيرة ولابد من التعرف على الطرق الموصلة إليه.كما يعتقد بوجود (معنى نهائي للنص)، ومعنى معين ، وأكد كثيرا على مراد المؤلف وقصده، ولكن

---

[387]- نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل ،ط1،دار الطليعة ،بيروت ، 1998م ،ص 51

[388]- بارة عبد الغني ، الهرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ،ط01، منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،2008 م ،ص190

[389]- يورجن هابرماس ، المعرفة والمصلحة ، ترجمة حسن صقر ، مراجعة إبراهيم الحديري ، ط1، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2002م ،ص 152

التعرف عليه يستلزم إحياء تجربة المؤلف وفضائه. وكلما تعرف المفسر على فضائه أمكنه أكثر أن يفهمه وأن يعرف فكره أكثر. ولكنه يعتقد أنه ربما كان فهم المفسر للنص أفضل من فهم المؤلف.

2- الهرمنيوطيقا الفلسفية :

2-1 أنطولوجيا الفهم مارتن هيدجر Martin Heidegge(1889-1976)

بدأت الهرمنيوطيقا الفلسفية من هيدجر وأعماله الفلسفية ولكنها طورت وطرحت كنظرية علمية لتفسير النص من قبل تلميذه (غادامر). وقد أحدثت تحولاً رئيسا وجديا في اتجاه التأويلية وأهدافها ووظائفها، وكان لها الأثر الأكبر في أذهان الباحثين فيما بعد، وتمثلت آراؤه في التأويلية على النحو التالي :

أقام هيدجر التأويلية على أساس فلسفي وانتقل بها من علم المنهج إلى هدف فلسفي، حيث ذهب إلى انه لابد من رفع مستوى علم الهرمنيوطيقا من مجال علم المنهج والتعرف عليه إلى مجال الفلسفة، لذلك غير من وظيفة هذا العلم و منهجه، فبدلا من البحث حول منهج لفهم النصوص أو منهج عام للعلوم الإنسانية، أو عن النظرية التفسيرية أو المعيار لتقويم الفهم الصحيح عن غيره، لابد من البحث عن معنى الفهم والتفسير نفسه وحقيقته، فهذا هو نفسه موضوع البحث.

إذ مدار فلسفة هيدجر كلها كانت تشتغل على الكشف عن الحقيقة قبل أي عملية معرفة أخرى ف" حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثر منهما بداءة وأساسية"[390]، وطالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، فلابد أن يستفاد من التأويلية في مجال فهم الوجود.

وفهم الوجود لا يتأسس بحسب هايدجر بعيدا عن"كينونة الإنسان" وبتعبيره "الدازاين" (Dasein)[391]، ففي اللحظة التي يتشكل فيها فهم "الدازاين" هي ذاتها اللحظة التي يتشكل فيها فهم الوجود، وتصبح العملية التأويلية لفهم الوجود بما فيه الوجود الإنساني ليس الوعي به وفق المقولات

---

[390]- عادل مصطفي ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمنوطيقا ،ص 214

[391]- "الدازاين" (Dasein) تعبير ألماني يعني حرفيا "الوجود هناك" ، وقد استخدمة هيدجر للتعبير عن الوجود الإنساني المتعين ، وهو وجود مدمج في علاقة بالأشخاص والأشياء المحيطة بعالم المرء ومن هنا يطلق عليه هيدجر أيضا "الوجود في العالم " لتوكيد الوحدة بين الإنسان والعالم وانتفاء الفصل الديكارتي بين الذات والموضوع " ينظر عادل مصطفي ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمنوطيقا ،هامش ص 217

الإنسانية الكاملة فينا، ولكن هو انكشاف الشيء الذي يقابلنا ، الواقع الذي يصادفنا، الفهم عند هيدجر ليس مجرد قضية معرفة يمكن إبعادها وتجاوزها، "فهو جزء لا يتجزأ من البنية نفسها للوجود الإنساني، لأنني لا أعيش إنسانيا إلا وأنا أقذف نفسي باستمرار إلى الأمام، معترفا ومستوعبا لاحتمالات وجود جديدة .. وهذا يعني أن الطبيعة الإنسانية تتشكل بالتاريخ أو الزمان "[392]. وتجدد ملاحقة الوجود يكسب الفهم مرتبة وجودية جديدة، ما يعني تحولا مستمرا وصيرورة دائمة في هذه الكينونة، فحيثما كان الإنسان باعتبار الوجود ، كان الفهم باعتبار الوجود أيضا .

كما أن التواصل الوجودي مع الآخرين يتجلى من خلال اللغة المعبرة عن هذا الوجود "لعل اللغة كما يعتبرها هيدجر من أهم العناصر في الوجود الإنساني فهي أساسية له اللغة هي أيضا أداة اتصالنا مع العالم ومع الآخرين"[393]، ولا معنى للتواصل إذا لم يكن هناك تلاق في المعنى والإدراك والفهم .

لعل أهم نقطة في هرمنيوطيقا هيدج، وهو اللغة والنص، فقد اعتبر هيدجر اللغة لسان الوجود الناطق باعتبارها الكاشف للعالم، فأصبح لها دورها المحوري الحاضر في عملية الفهم، ولكن ليس كما فهمت كوسيط بين الذات والموضوع إنما باعتبارها حقيقة وجودية كاشفة عن حقيقة وجودية، ومن هنا يتغير مسار الهرمينيوطيقا الكلاسيكية الذي كان ينظر إلى النص بوصفه تعبيرا ذاتيا كما في الرومانسية أو بوصفه تموضعا لنفسية المؤلف الخاصة كما عند"دلتاي" "ومن هذا المنطلق كان هيدجر يرفض كل أشكال التفسير النفسانية والذاتية التي تربط اللغة بذاتية الإنسان وتجربته الداخلية الخاصة، ويرى فيها(أي اللغة) محض تجل لحقيقة العالم بما هو كذلك "[394] .

ليصبح النص الأدبي أو العمل الإبداعي عموما هو تجلي لحقيقة الوجود، لا بمعنى صناعة الوجود بل اكتشافه والتعبير عنه "فالوجود الذي يكشف ذاته للإنسان من غير وسيط هو ذاته يظهر ويتكشف من خلال اللغة المعبرة عن الحقيقة المنكشفة ، وبالتالي تتسم اللغة بسمة الحقيقة ظهورا وخفاء"[395].

---

[392]- تري إجليتون ، النقد والنظرية الأدبية ، نقلا عن عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا والفلسفة ،ص 212-213

[393]- إبراهيم أحمد ،إشكالية الوجود والتقنية عند هيدجر ، ص77

[394]- شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت، لبنان ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2007م ،ص 111

[395]- معتصم السيد أحمد ،الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي ص47

يبقى هذا التصور لهرمنيوطيقا هيدجر بعيدا عن الحس المعرفي العلمي الذي أسس على مبدأ المنهج والموضوع، وترك النص وحده يعبر عن وجوده، فهو أقرب للفهم الوجداني منه للفهم العلمي، لذا لا نجد هيدجر يقدم لنا خطوات منهجية معينة لفهم النص حتى لا يقع في الدور، وهو قبوله لما رفضه مسبقا أي الفصل بين الذات والموضوع .

2-2 فلسفة فهم الفهم:غادامير:Hans Georg Gadamar(1990– 2002)

يمثل عام 1960م، حدثا هاما في تاريخ تطور الهرمنيوطيقا الحديثة، فهو العام"الذي صدر كتاب "الحقيقة والمنهج" لمؤلفه هانس جورج غادامير،فبين دفتي مجلد واحد قدمت مراجعة نقدية لنظرية الفهم التاريخي من منظور"هيدجري" أساسا بالإضافة إلى هرمنيوطيقا فلسفة حديثة قائمة على أنطولوجيا اللغة"[396] يمثل غادامير وريث فكر هيدجر، وإذا كان هيدجير قد أسس لفلسفة فهم الوجود من خلال الفلسفة الوجودية، ونقده لادعاءات الموضوعية، فإن غادامير تفرد بدعوته إلى إنشاء أنطولوجيا جديدة تتجاوز فهم الوجود إلى فهم الفهم بـ"ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلتاي وشلايرماخر وضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي"[397] .

وينطلق غادامير من ملاحظة أساسية تذهب إلى أن النص الأدبي أو العمل الإبداعي هو في حقيقته مضمون معرفي و ليس شكلا جماليا مجردا والنص له استقلاليته الخاصة التي انفصلت عن نفسية المبدع ليحقق وجوده الخاص كما طرحه هيدجر، فالتجلي الوجودي للمبدع كما في الفلسفة الوجودية هي عند غادامير وجود موضوعي يكسبها حالة الثبات والاستقلال إذا تحولت بفعل الكتابة إلى نص أدبي "وهكذا يستقل النص، بفعل الكتابة عن كل العناصر النفسية التي تولد عنها، ويصبح حاملا لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت"[398]. ومن هنا توصلنا لمعطيات مهمة في هرمنيوطيقا غادامير تتلخص في أن المطلوب في عملية الفهم الاهتمام بمقاصد النص وليس بمقاصد المؤلف، مما يسترعي الاهتمام بالكتابة باعتبارها تجسيد للنص وتثبيت للخطاب

---

[396]- عادل مصطفى ، فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا ،ص275

[397]- عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية ص 36

[398]- ، المرجع نفسه ،ص 38

بعيدا عن كل الجوانب النفسية التي يتولد عنها ، فلا يبحث في النص عن مقاصد المؤلف وأهدافه ، فالنص "لا يفهم بما هو تعبير عن حياة ، بل بما يقوله حقا"[399].

أما كيف نفهم النص بعيدا عن قائله، فهي المرحلة الثانية من تاويلية غادامير فهو يرى أن للنص القدرة على امتلاك المعنى بعيدا عن مبدعه، وتتضح هذه القدرة وتتناغم من خلال تفاعل بين أفق النص وأفق المتلقي.

فعملية الفهم عملية مشاركة "وجودية" تقوم على الجدل بين المتلقي والعمل، والمنطق الحاكم على الحوار والجدل منطق السؤال والجواب، يبدأ السؤال من المفسر والنص يجيب، وهذه الأسئلة تنطلق من الأفق المعرفي للمفسر، ولكن النص أحياناً يسأل المفسر عن قبلياته وقناعاته ومعلوماته وتوقعاته، ويحاول تصحيحها خلال عملية الحوار، فليس دائماً يفرض المفسر معلوماته على النص بل ربما صححت على ضوء النص، فيعتقد غادامر بأن المفسر لأجل أن يستفيد من النص لابد له من أسئلة وتوقعات يستهدف حصول الإجابة عليها من النص .

ولعدم إمكان وجود التفسير الموضوعي والحقيقي والواقعي– وهو الفهم المطابق لواقع النص– للاختلاف الزماني بين المفسر والنص وتأثير الوعي الفكري والأفق المعرفي للمفسر وخلفياته وآرائه وأحكامه المسبقة،فلا يتحقق أبدا التوصل لفهم مجرد عن تأثير وعي المفسر.

كما أن صعوبة وجود معيار لتقييم التفسيرات المتعددة، التي طرحت للنص فلا يمكن الحكم على أن هذا التفسير صحيح وذاك باطل أو ترجيح تفسير على آخر، إذ لا يوجد تفسير ثابت معين لقصد المؤلف يكون هو المعيارو كل معيار يطرح يكون بدوره متأثرا بخلفيات المفسر، فيكون نسبياً أيضاً وكل ما يمكن قوله هو (وجود) تفسيرات متعددة للنص الواحد بعدد المفسرين فلا يوجد تفسير موضوعي حقيقي معين كقصد المؤلف يكون معياراً.

والمعنى عند غادامير ليس حقيقة تاريخية تنتمي إلى الماضي يمكن استخلاصها بالبحث عنها، طالما الإنسان يفهم ضمن سياقه التاريخي وتجربته الخاصة ومفاهيمه المسبقة،فالمؤول للنص ليس له

399 – غادامير ، اللغة كوسيط للتجربة والتأويل ، ترجمة أمال أبي سليمان ، مجلة العرب والفكر العالمي ، العدد 3 ،سنة 1988 م،ص 26

الإمكان الخروج من أفقه ليعيش أفقا آخر في الماضي،وإنما الصحيح أن ينقل الماضي إلى الحاضر لفهمه ضمن المعطى الراهن، فالفهم لديه يتخذ دائما دلالة التطبيق، ففهم النص يعني تطبيقه على وضعيتنا الراهنة، وهذا عكس كل المدارس الهرمنيوطيقة التي تحاول إدراك المعني وهو في سياق الماضي، ودخول المؤول في صناعة المعنى للنص معناه دخول الخلفيات الثقافية والاجتماعية والتجارب الخاصة له في انتزاع المعنى من النص تلك التي كان المنهج التاريخي يعتبرها تناقض الموضوعية "إن النهج العلمي الصارم حين يطال المؤرخ بالتخلص من أهوائه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلا من مراجعتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم"[400].

ويؤكد غادامر على دور اللغة،وينكر الفصل بين الفهم واللغة، ويرى أن حقيقة الفهم لغوية، إن الفهم يحصل داخل اللغة، كل فهم مفسر وكل تفسير مرتبط باللغة، وفي رأيه إن كل لغة نوع من النظرة للعالم ويرى بأن عالم أذهاننا محاط باللغة، لذلك لا يمكن فصل أنفسنا عن اللغة ، إن للغة تأثيرها الكبير في حدث الفهم " لم يجد غادامير غير اللغة بما هي جوهر التفكير الفلسفي عند أستاذه هيدجر والأساس الذي يقوم عليه مشروعه الهرمينوطيقي، بما هو مشروع أنطولوجي بالدرجة الأولى،يسعى فيما يسعى إلى جعل اللغة وسيطا بين الإنسان والوجود، أو بالأحرى القول إن الوجود حين يتكشف لا يسعه إلا أن يفصح عن ذاته لغة "[401].

على أن أكثر ما تثيره هرمنيوطيقة غادامير وتسترعي الإنتباه حقا هو اعتبار النص عندما ينفصل عن مبدعه، يملك حمولة واسعة ومتحركة من المعاني الغير متناهية، بخلاف لو بقي حبيس رؤية مبدعه، يكون ضمن معيارية محددة تلك الحمولة تؤسس لنسبية الفهم، فيتغير المعنى باستمرار، مما يفتح آفاق النص ويتجدد كلما تجددت القراءة باستمرار ومن جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر فالمعنى يتحقق بمضمون النص وليس بقصدية المؤلف،لأن النص يمكن أن نمتلكه من خلال اللغة ولكل العصور فهو جزء من التراث "الذي يبلغ ببعده اللغوي أقصى مدلوله التأويلي،عندما يصبح هذا التراث تراثا مكتوبا، فبالكتابة تكتسب اللغة ملكة الانفصال عن فعل تشكلها .إذ أنه في شكل المكتوب، يكون كل ما هو

[400]- نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ،ص 41

[401]-عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا والفلسفة ،ص 318

منقول معاصرا لأي حاضر، ثمة إذا في الكتابة، تواجد فريد للماضي في الحاضر، وذلك بمقدار ما يكون الوعي حاضرا قادرا طوعا على إدراك كل تراث مكتوب"[402].

لقد بدأت بوادر نقل تلك التجربة التأويلية إلى واقع النص القرآني مع بعض المفكرين الذين اعتبروا تأويلية غادامير تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني، لعل أبرز هؤلاء نصر حامد أبو زيد حيث يقول عن هرمنيوطيقية غادامير " وتعد الهرمينيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر في علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم العصور وحتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر— من خلال ظروفه –للنص القرآني ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني"[403] .

<u>المبحث الثالث : القراءة ا لحداثية للنص القرآني:</u>

شكلت قراءة النص القرآني محور الدراسات الحداثية العربية، باعتباره العنصر الأساس في تشكيل العقل العربي. وإذا كان القدماء قد عالجوا النص القرآني باعتباره مصدرا للاستثمار التشريعي والتوظيف العلمي داخل الزمن البشري، فإن القراءات الحداثية قد سعت إلى تأسيس نوع من القطيعة المعرفية والمنهجية مع الكتابات القديمة تحت دعاوى التجديد والأنسنة والعقلنة. مما وسم هذه القراءات بطابع التجرؤ على قداسة النص الديني وإخضاعه لسلطة المنهجية العقلانية بحثا عن تجاوزه معرفيا ونقله من مستوى التعالي والمفارقة إلى الاعتراف باتصاليته وخضوعه لمؤثرات الزمن الطبيعي.

وقد سار الباحثون العرب على خطى أساتذة التفسير النصي في الغرب الذين عالجوا النصوص الدينية في بعدها البشري الطبيعي دون الإحالة على تميزها الإنشائي أو أصلها المفارق. ذلك أن عبارة "القراءة الحديثة" أو "المعاصرة" أو "الجديدة" تفيد التحديد الزمني دون الإشارة إلى أية مرجعيات فلسفية، مع العلم أنه لا ينبغي إدانة كل تعامل مع القرآن في العصر الحديث أو المعاصر لمجرد أنه حديث أو معاصر، وإلا وقعنا من حيث لا نشعر في "الحداثة المعكوسة" أو "القدامة" بحيث يكون الزمن هو معيار

---

[402]– غادامير ، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الأيديولوجية ، العرب والفكر العالمي ،ص 25

[403]–نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ،ص 49

القيمة، ويكون الفرق الوحيد بين فلسفتنا وفلسفة الحداثة هو أن هذه الأخيرة تقدس الزمن الآني بينما نقدس الزمن الماضي، والحقيقة أن قيمة الأفكار ومعيار التفضيل بينها لا يعود إلى الزمن لا ماضيا ولا آنيا،وإنما يعود إلى مدى التزامها بالمنهج العلمي الموضوعي المجمع عليه في حقل معرفي معين .

فليس المقصود إذن هو رفض كل الاجتهادات الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة في التعامل مع القرآن الكريم وتفسيره، وليس مبعث الحذر من هذه القراءات هو كونها جديدة غير معهودة، لأنه ليس كل جديد مردودا متوجسا منه، وإنما المقصود تلك القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على الآنية الزمنية، وعلى إسقاط الفلسفات الغربية على النص القرآني مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته، يعني أنه من الممكن منهجيا وجود اجتهادات تفسيرية حديثة أو معاصرة تتجاوز الاجتهادات القديمة، مع التزامها بالمنهج العلمي المسطر في أصول التفسير وقواعده، ولذلك فمقولة: "ليس في الإمكان أفضل مما كان" إنما تصح جزئيا فقط في مجال علوم القرآن والتفسير، أي في أنواع من علوم القرآن كأسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ....وكل ما يتعلق بالاتجاه الأثري واللغوي.. في التفسير بحيث يكون القرب من زمن الرسالة قيمة مضافة على خلاف اتجاهات تفسيرية أخرى نشأت حديثا كالاتجاه الاجتماعي، الذي سيمكن المسلمين من تأسيس نظريات قرآنية في النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية....قادرة على مواجهة التحدي الحضاري وتجاوزه بالكشف عن الإعجاز القرآني في العلوم الإنسانية، وكذلك التفسير العلمي الذي أثبت أن الكتاب المسطور القرآن العظيم لا يتناقض أبدا مع الكتاب المنظور الكون .

القراءة علة النص وشرط تحققه بها يتجسد كيانا قائما، وانطلاقا منها تتكشف دلالاته وتتجلى أبعاده وآثاره .وإذا كان هذا الأمر بديهيا إلى الحد الذي يبدو أنه لا حاجة للتذكير به، وعاما يشمل كل النصوص، فهو بالنص الإلهي أولى وأحق لاسيما وأن أول ما نزل منه كان الدعوة إلى القراءة، وأن أول أمر تلقاه الإنسان منه كان أمر القراءة.((اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ اَ۬لذِے خَلَقَ))[404]

[404]- سورة العلق ،الآية 1

استجاب المسلمون في مراحلهم المختلفة لنداء القراءة، مستقبحين تنكبها أو الانصراف عنها داعين بإلحاح وانسجاما مع خطاب الوحي ذاته إلى التأمل والتفكر،فطال الوقوف واتسع النظر وتعددت قراءاتهم وتنوعت مناهجهم وتمايزت بتنوع تكويناتهم، واختلاف رؤاهم، وتمايز مقاصدهم .

وكان نتيجة كل ذلك غنى لا نظير له تميز به التراث الإسلامي لاسيما التراث الذي اتصل بالقرآن الكريم اتصالا مباشرا .غنى لا يمكن رده فقط إلى حجم متون هذا التراث وعدد مؤلفاته، ولا إلى مساحته الزمنية الممتدة، ولا حتى إلى تنوع أفكاره وقدرتها على التفاعل و التلاقح فحسب، بقدر ما يؤول في جوهره إلى نوعية القضايا التي عالجها وطبيعة الإشكالات التي تعاطاها وتقديم الحلول والمقترحات التي أنجزها.

1-القراءة المعاصرة والبنيوية اللسانية

مفهوم البنية: تشتق كلمة (بنية) من الفعل الثلاثي (بنى) وتعني البناء أو الطريقة، وكذلك تدل على معنى التشييدِ والعمارة والكيفية التي يكون عليها البناء، أو الكيفية التي شُيّد عليها[405]، وفي النحو العربي تتأسس ثنائية المعنى والمبنى على الطريقة التي تُبنى بها وحدات اللغة العربية، والتحولات التي تحدث فيها . ولذلك فالزيادة في المبنى زيادة في المعنى، فكل تحول في البنية يؤدي إلى تحول في الدلالة .

والبنية موضوع منتظم،له صورته الخاصة ووحدته الذاتية، لأن كلمة (بنية) في أصلها تحمل معنى المجموع والكل المؤلف من ظواهر متماسكة، يتوقفُ كل منها على ما عداه، ويتحدد من خلالِ علاقته بما عداه .

فالبنية هي التنظيم الداخلي للنص المبرز للخطاب الذي يكشف عن طبيعة العلاقات والتفاعلات القائمة بين وحداته، وتنقسم إلى بنية كبرى وأخرى صغرى، والمقصود من البنية في الحديث عن طبيعة الخطاب هو البنية الكبرى دون الصغرى، وهي تمثيل تجريدي للدلالة الشاملة للخطاب، ويطلق

405- ينظر : ابن منظور، العلاّمة أبي الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد التاسع، ط1، دار صادر للنشر، بيروت، و إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، ص 72، و زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، د.ط، د.ت، ص 32، و عبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، دار المعارف، مصر، د.ط، 1989م، ص 8، و مصطفى السعدني، المدخل اللغوي في نقد الشعر قراءة بنيوية، منشأة المعارف، مصر، د.ط، د.ت، ص 11 .

عليها "منطق الخطاب" أيضا ، البنية الكبرى ذات طبيعة دلالية وترتبط بموضوع الخطاب الكلي"[406]، تلك الدلالة الشاملة التي ترى البنيوية من خلالها أن الشيء ليس له قيمة بذاته بل قيمته بالعلاقات مع غيره، شأن النص الواحد يتشكل من مجموع النصوص المستقلة المختلفة عن غيرها الفاقدة للدلالة في انعزالها، فالبنية الكبرى هي الجامعة للأجزاء من خلال علاقاتها الداخلية ووجودها في سياق .

وانطلاقا من أن بنية الخطاب الكبرى ذات طبيعة دلالية فإنها تنتمي إلى مجال الفهم والتفسير الذي يضفيه المفسر والقارئ على النص، وأما القواعد العامة في الوصول للأبنية الكبرى(الحذف الاختيار التعميم والتركيب أو البناء"[407] فليست سوى أدوات في خدمة الفهم وتاليا للتفسير، مما يعني أن النص أو الخطاب وفق هذا التصور هو المقدرة التفسيرية أو التأويلية التي تعنى بقضية إدراك المعنى وفق رؤية كونية للمفسر، الباحث عن البنية الكبرى، وكذا الأدوات المعرفية للمفسر، يضاف الانتماء الأيديولوجي للمفسر، حيث لا يبقى النظام اللغوي (صوتا، معجما وتركيبا) وحده قادرا على توضيح النص أو إدراكه فـ" للنص جانبان أو جهتان،جهة ما قبل الاستظهار البشري ، وجهة ما بعد الاستظهار ...نص ظاهر بذاته ليس للمدرك إلا تعيينه، وآخر غير ظاهر بذاته وإنما يقوم المدرك بتعيين ما يقدر على إظهاره منه ...كما أن ظهور معنى لا يرتكز على الوحدات الدلالية الصغرى اللفظ/ الجملة، بوصفهما الموئل الوحيد للمعنى، بل أن ظهور معنى ما مرتبط ارتباطا وثيقا بغيره من المعاني المحيطة به والمهيئة أو المسهمة في ظهوره، وإلا فإن عدم الاعتداد بهذه الحقيقة يعني،مما يعني مجافاة التكوين النصي للمعنى"[408].

"موت المؤلف": مقولة "موت المؤلف" فكرة غربية ولدت ونشأت في الغرب في القرن التاسع عشر، اقترن ظهورها بفلسفة "نيتشه" لخصها في الإعلان الذي رفعه عن"موت الإله"، وكان هذا –بحسب غارودي– بمثابة الاعتراف بوحدانية الإنسان في العالم"[409][410]، وفي القرن العشرين تبلورت هذه الفكرة واتسع مدلولها ليشمل نفي الفاعل عامة، وعدم الاعتراف به وبأهميته وجدواه في الحياة ،ولقيت انتشارا واسعا في الفلسفة الفرنسية المعاصرة وخاصة عند الاتجاه البنيوي وما بعد البنيوية الذي أصبح منهجا مجردا

---

[406]- صلاح فضل،بلاغة الخطاب وعلم النص ، عالم المعرفة 164 ، الكويت 1992م ،ص 256

[407]- المرجع نفسه ،ص 257 ، 260

[408]- المعنى القرآني بين التفسير والتأويل ، عباس أمير ، دار الانتشار العربي ط01 ، بيروت ،2008 ، ص128-129

[409] – روجيه غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ، ترجمة جورج طرابشي ،دار الطليعة ، بيروت ، 1985 ،ص 5

[410] – روجيه غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ، ترجمة جورج طرابشي ،دار الطليعة ، بيروت ، 1985 ،ص 5

بعيدا عن تأثير ذات الإنسان الفاعلة والتي هي حصيلة التفاعل العام والشامل مع الوجود، وبذلك"أصبح المنظور البنيوي للوجود لا علاقة له بكينونة الإنسان، التاريخية والاجتماعية ، بل بالعلاقات الشكلية التي تعتمد المنهج الجمالي المجرد للأشياء التي تتشكل دلالاتها ذاتيا دون فعل الإنسان "[411] .

لقد دعا "و لان بارث" في مقال له عن"موت المؤلف"[412]، كتبه سنة 1968م إلى التخلي عن المؤلف ونبذ كل ما من شأنه أن يربطنا بأصل الكلام ومصدره، و إبعاد كل ما هو إنساني عن مجال العمل والإبداع، كما أبعدت الحداثة "الإله" عن مجال الحياة وحكمت بموته، ودون البحث عن الغرض الأيديولوجي لمثل هذا الطرح، والتي دفعت بمثل هذه الآراء الغير بريئة – طبعا على الأقل عندنا نحن المسلمين- أن تجد لها ترويجا وتنظيرا في الفكر الإسلامي ولنقبل بالقول أن ما دفعهم إلى هذه الرؤية هو البحث عن إمكانات الدلالة التي يمكن أن يتضمنها النص حتى ولو كان خارج دائرة قصد المؤلف، بل حتى ولو جرت القراءة على الضد مما قصده صاحب النص، في أنها تبحث عن ثراء النص وخصوبته، فهي تتعمق في النص لاستكشاف المجالات الرحبة لإمكاناتهو جعله ينطق بكل شيء من غير تحديد أو ضمن قيود قد تتسع أو تضيق كما قد تتلاشى أحيانا ، لذلك تعترف هذه الأدبيات بوجود امكانات غير متناهية للفهم والتأويل، بل كل فهم يجر إلى فهم آخر مغاير.

والقول بموت المؤلف ليس إلا " ترفيع للنص عن شروط الظرفية وقيودها ومن ثم فتح المجال لنصوصية (Textuality) النص لكي يدخل النص إلى آفاق الإنسانية العابرة للزمان والمكان ، حيث يكون النص والإبداع هو الأصل الذي يلتقي عنده المؤلف والقارئ ، ولن يتسنى للنص أن يأخذ مداه مع القارئ ومع التاريخ إلا بعد أن يستقل عن سلطة المؤلف وهيمنته "[413] .

ومن الخطورة بمكان تطبيق هذه الفكرة على القرآن الكريم بحيث ندرس القرآن بغض النظر عن أنه كتاب الله تعالى أي أن ننسى القداسة التي يستمدها من كونه إلهيا، والنتيجة هي مساواته بكل النصوص مما يعني "أنسنته" (من الإنسان).

[411] – غارودي ، البنيوية فلسفة موت الإنسان ،ص 83

[412]– رولان بارت، موت المؤلف ،ترجمة عبد السلام العالي ،مجلة المهد، العدد السابع ،السنة الثانية ،عمان، 1985.

[413] – و لان بارث ، نقد وحقيقة ، ترجمة منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، بيروت ، ط1 1994 ، ص10-11

وهذه "الأنسنة" تصبح في عرف القراءة المعاصرة من المسلمات، لذلك يفضل نصر حامد أن يطلق على القرآن الكريم اسم النص "ليس بالمفهوم الذي استعمل به عند الأصوليين، الذي يكون لفظه دليله ولا يتطرق إليه احتمال وإنما حسب المفهوم المتداول به في الدرس اللساني عند أصحاب التيار البنيوي، وهو ما يقابله اللفظ الأعجمي (Texte) الذي يدل على معنى النسيج في تداخل خيوطه وتشابكها"[414]، وهذا المعنى هو ما قصده رولان بارث بقوله: "كلمة نص"Texte" تعني النسيج...ونشدد داخل النسيج على الفكرة التوليدية، التي ترى النص يصنع ذاته ويعتمل ما في ذاته عبر تشابك دائم لا تنفك الذات وسط هذا النسيج، قابعة فيه كأنها عنكبوت تذوب هي ذاتها في الإفرازات المشيدة لنسيجها، ولو أحببنا استحداث الألفاظ، لأمكننا تعريف نظرية النص بأنها علم نسيج العنكبوت"[415].

وكذلك فعل محمد أركون حين قدم التحليل السيميائي والألسني على أساس الفتح "المبين" للخطاب القرآني من خلال اعتباره "نصا" ليس إلا، يقول "سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كليا إلى أن نكون وضحنا كل المشاكل اللغوية ، والسيميائية والتاريخية والانتروبولوجية التي أثارها القرآن كنص"[416] .

ويذهب أدونيس في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة" إلى القول: "منذ أن أصبح الوحي موجوداً في لغة، ومنذ أن تحول إلى نص مكتوب، صار بوصفه كتابة هو المتكلم، أي صارت اللغة هي الذات المتكلمة"[417] لقد جعل بنية النص القرآني اللغوية هي الذات المتكلمة بعد كتابته .

وهكذا يتحول النص القرآني إلى بنية لغوية ونصية، والتأكيد على البنية النصية يلغي كل الوظائف المعرفية والعملية المتمثلة في الجانب التربوي والعقدي والاقتصار على الوظيفة اللغوية والجمالية فحسب مع أن "تلقي النص القرآني عند الجيل الأول يقوم على أساس التداول والعمل، الشيء الذي

---

[414]- " حميد سمير ، الهرمنوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح، ، دار البيارق عمان، بدون تاريخ ، ص2

[415]- رولان بارث، لذة النص، ،ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحاز،دار تبقال البيضاء،ط1،1988،ص62 63.

[416]- محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، تر: هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ،ط1 ،2001م ، ص21

[417]- أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة ، بيروت، دار الآداب، 1993،ص 42

يفهم منه أن النصية لم تكن خاصية للقرآن وهو يتنزل أول مرة، بل كان نصا منفتحا على الواقع يتلقى للتنفيذ والعمل"[418] .

وإذا كان الجدل المحتدم في الاتجاهات الغربية المعاصرة المعنية بفهم النص وتأويله تنحصر في تحديد فعل الفهم والتأويل ضمن العلاقة الدائرة بين ذاتية القارئ والنص ولم تول اهتماما للمؤلف، فإن الإشكالية التي تناسب قراءة النص القرآني هي البحث عن حدود "التطابق" بين الفهم وما عليه الخطاب القرآني، وهو ما يستدعي معرفة صاحب النص دون التوقف عند حدود دائرة القارئ والمقروء، وإلا قد يفضي الأمر إلى استحالات عقلية، فمثلا لا يمكن فهم النص القرآني القائل((وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ))[419] بمعزل عن معرفة صاحب هذا الخطاب، فلو أن القارئ أراد التخلي عن هذه المعرفة وقصد المتكلم، لكان يمكن أن يستنتج بحسب الاعتبارات اللغوية الصرفة نتائج، نعلم يقينا بأن صاحب النص لا يقصدها مثل أن الله قادر أيضا على إفناء ذاته، وخلق ما هو أعظم قدرة وقوة ، وهذا محال على الله –جل وعلا– مما يقتضي حضور قصد المتكلم في الكلام .

التناص و القرآن الكريم: يعد التناص (Intertextualithy) من المصطلحات الوافدة عن الغرب والتي بدأت تنتشر في الأدب العربي الحديث، ويُقصد بهذا المصطلح تولد نص واحد من نصوص متعددة[420]،وقد تحدثت عنه الناقدة البلغارية "جوليا كريستيفا" في كتابها (نص الرواية: مقاربة سيميائية لبنية خطابية متحولة) عام 1970م وتقصد به "التقاطع داخل نص لتعبير مأخوذ من نصوص أخر وكل نص هو امتصاص لنص آخر أو تحويل عنه"[421] .متأثرة ببنوية سوسير القائلة "بأن العلامة لا تحمل معناها بذاتها بل تكتسبه من البنية العلائقية التي تجمعها مع العلامات الأخرى داخل المنظومة اللغوية الواحدة، التي هي أيضا مؤسسة اجتماعية وثقافية تسبق كلام المتكلم أو نص المؤلف وتجعل كلماته

---

[418]– "الهرمنوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح" لحميد سمير،.ص30.

[419] – سورة المائدة ، الآية 120

[420]– مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد – مقال ضمن كتاب في أصول الخطاب النقدي : مارك أنجينو ، ترجمة أحمد المديني : 102 ، دار الشئون العامة بغداد ، ط1 ، 1987م.

[421]– التناصية والنقد الجديد ، ليون سومفيل ، ترجمة وائل بركات ، مجلة علامات ، عدد أيلول 1996م جدة ، السعودية، ص236

ومعانيه متوقعة"[422]. وكان معنى التناص مقصورا في أول الأمر على تعدد الأصوات phony Poliy في الشعر بأبسط معنى اشتقاقي له، وهو الازدواج في النظم بين الإيقاع المجرد وبين أصوات الحروف نفسها ثم تطور معناه ليدل على تشابك المعاني الداخلية للكلمات مع معانيها أو نظائرها في نصوص أخرى خارج القصيدة، ثم تطور هذا الأمر حتى وصل إلى المعنى المصطلح عليه.

وهذا يدل على أن التناص عبارة عن عدد من النصوص في نص واحد دون حدود لزمن أو مكان[423] .

فالنص تتداخل فيه عدة نصوص أخر يقوم خلالها باستيعابها وتمثلها وتحويرها ومناقضتها أحيانا، وكما يقول دريدا :" فالنص لا يملك أباً واحداً ولا جذراً واحداً ، بل هو نسق من الجذور، وهو ما يؤدي في نهاية الأمر إلى محو مفهوم النسق والجذر. إن الانتماء التاريخي لنص ما لا يكون أبداً بخط مستقيم فالنص دائماً من هذا المنظور التفكيكي له عدة أعمار"[424].

هل بالإمكان تطبيق فكرة التناص على النص القرآني ، الذي هو كلام الله ؟ فمبدأ التناص لا يؤمن بحدود النص، كيف ما كان ، ولا يأبه بالقائل كائن من يكون، ليصبح معها لا معنى لألوهية النص القرآني وفرادته، كما لا معنى لوحدة النص الداخلية التي تكفل له التماسك والتناغم وتهبه جماليته وقدرته على التأثير .إن هذا الإشكال عند الحداثيين يصبح لا معنى له – إن لن يكن غرضهم هو رفع هذا الإشكال، مادامت النصوص عندهم متساوية – وهو من تجليات البنيوية في التعامل الحداثي مع الآيات القرآنية وأبرزها إخضاع القرآن الكريم لمفهوم التناص.قال محمد أركون "أما الألسنيات الحديثة وعلم السميائيات فيتيحان لنا اكتشاف الحيوية الخاصة بكل نص يعيد مزج واستخدام العناصر المتفرقة والمستعارة والمفتعلة من سياقها النصي السابق، وذلك ضمن منظورات جديدة، ويمكننا بهذا الصدد أن نبين في كل قصة رواها القرآن كيف أن الخطاب السردي يفتتح تجربة جديدة للتأله عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد وحتى المفردات المستعارة من نصوص سابقة"[425].

---

[422]– وجيه قانصوه ، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي ،ص394

[423]– عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، دار سعاد الصباح ط3، الكويت، 1993م،ص45

[424]– بلاغة الخطاب : 238.

[425]– محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص145.

فأركون لم ينظر إلى القرآن الكريم من جهة أنه يعرض لما ورد في الكتب السماوية لأجل أن يصحح ويؤسس لنظرة مغايرة تماما للنصوص السابقة فمن الطبيعي أن يرد في القرآن ما يتفق مع بعض ما جاء في الكتب السماوية السابقة، لأن القرآن جاء مصححا ومقوما ومستدركا عليها، وعندما نجد القرآن الكريم يحيل إلى النصوص التوحيدية السابقة له ويقيم نسبا وقرابة بينه وبينها ولا سيما التوراة والإنجيل، فلأنها من مصدر واحد هو الله تعالى، فما يجمع القرآن الكريم وغيره من الكتب السماوية ليس جمعا اعتباطيا بل هو عبارة "عن فاعلية خاصة بالقرآن، يعيد بها إنتاج ما يحيل إليه ويضعه داخل سياق جديد وفضاء دلالي مختلف ينزع عنه تاريخيته وقدمه الزمني، ويخلق فيه طاقة تأثير وفاعلية جديدة تخدم حدث الوحي الجديد من مسعاه لانتزاع الاعتراف وخلق حيزه الوجودي الخاص"[426]، ويشير القرآن الكريم إلى ذلك بكل وضوح ((وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي اِلتَّوْرِيةِ وَالِانجِيلِ وَالْقُرْءَانِ وَمَنَ اَوْفِىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ اَ۬للَّهِ))[427]، ((وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ اَلْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ))[428]، ((وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ اَلْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ اَلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ))[429]،وهنا تأكيد على وحدة المصدر من جهة واكتساب مشروعية للخطاب القرآني ومنحه قوة تأثير وهيبة، من خلال التأكيد على أنه لم يأت من لا شيء أو منعزلا ومنفصلا عن السياقات التي سبقت .

وقد أكد محمد أركون ما ذهب إليه من إخضاع القرآن الكريم لمفهوم التناص، فيما سماه ب"التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته"[430]، مضيفا هذه المرة عناصر أخرى تساهم في التناص–حسب رأيه– هي القصص والروايات والأساطير القديمة، قال: "هذه المدة الطويلة جدا سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط

[426] – وجيه القانصوه ، النص الديني في الإسلام ،ص 406

[427]– سورة التوبة ،الآية 111

[428]– سورة المائدة ، الآية 48

[429]– سورة الأعراف ، الآية 157

[430]– محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص40

القديم"[431] ، إن مفهوم التناص كما في البنيوية يدل على سمة النقص في الطبيعة البشرية، لأن الإنسان لا يستطيع إنشاء أي شيء من العدم، بما في ذلك النصوص، لذلك فمفهوم التناص صحيح بالنسبة للنصوص الأدبية والإنسانية عموما، أما بالنسبة لنص مصدره إله نؤمن باتصافه بالعلم المطلق، و بكل صفات الكمال والجلال، فإنه لا يُتصور- والحالة هذه- إسقاط مفهوم التناص البنيوي على كلامه.

بين المنهج والنص القرآني :

لعله من الأنسب الإشارة مبدئيا إلى أن ما اصطلح عليه بالمناهج المعرفية طرحت في كتابات المعاصرين المتصلة بالقرآن باعتبار هذه المناهج و سائل لفهم اللغة وتفسير النصوص، والنظرة التاريخية المتأنية توصلنا إلى أن رواج هذه المناهج وانتشارها، ثم تداولها وثيق الصلة بظهور وتطور البنيوية التي نظرت إلى النصوص على أنها سلسلة أو منظومة من القواعد المتفاعلة التي لا تتوقف أبدا عن توليد معاني جديدة، وليس بدعا أن نقول أن الدراسات القرآنية وعلم التفسير تحديدا أضحى منذ عقود مجالا لتخصيب كل جديد أو قديم يظهر في ميدان ما يصطلح عليه بالعلوم الإنسانية .

وإذا كنا لا نعيب أي اقتراح منهجي في قراءة النص القرآني ،إذا انطلق من حدود الآليات وروح القانون، لأن مثل هذه الحالة تمثل سبيلا وطريقا للاستزادة من فهم المضمون وتقديمه، وهي لب المناهج عموما لكن الكلام إنما يرتبط بالمنهج الذي يمثل مذهبا معرفيا أو فلسفيا، ليصبح معها المنهج "خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى إطار مرجعي ،وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير"[432] .

فالحقيقة أن المنهج العلمي الذي وجد طريقه إلى الفكر الإسلامي في العصور المتأخرة لم يقدم معطياته العلمية دون مقابل، وإنما جاء أيضا بالفكر الوضعي الذي يجرد الغيب من قيمته ويصر على إهمال الدين"وبلغ الأمر ببعض المفكرين المسلمين في القرن الأخير إلى القول بأن رؤية الإسلام للكون هي

---

[431]- محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 40، وقد ساق سورة الكهف كمثال على حضور قصص الشرق الأوسط القديم في القرآن الكريم فقال: "ولذلك نجد في سورة واحدة هي سورة أهل الكهف أصداء واضحة لثلاثة قصص سابقة هي : قصة أهل الكهف المسيحية ،وملحمة غلغاميش الآشورية ، و واية الاسكندر الكبير الإغريقية هكذا نجد ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآني أو موظفة فيه "محمد أركون ،المرجع السابق، هامش صفحة 40.

[432]- الصدر محمد باقر ، المدرسة القرآنية – السنن التاريخية في القرآن –، دار التعارف ، بيروت لبنان ، 1981 م ،ص 15

رؤية الاتجاه الوضعي ذاتها والطريق إلى اكتشاف حقائقه هو نفس المنهج التجريبي"[433] لا شك في أن العلوم التجريبية تهدينا إلى قوانين ونظم تحكم الكون، غير أن القرآن الكريم يطالبنا بأكثر من ذلك، فهو يتحدث عن الغيب وينهانا عن الاكتفاء بملاحظة ظواهر عالم الطبيعة ((يَعْلَمُونَ ظَـٰهِراً مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيا وَهُمْ عَنِ ٱلآخِرَةِ هُمْ غَـٰفِلُونَ))[434] .

أمام هذا التباين بين الرؤية القرآنية وغيرها من الرؤى الغربية الوضعية يضع القرآن الكريم منهجه الخاص، متجاوزا المناهج التي حاولت أن تقتل المؤلف انتصارا للقارئ، واستعباده لذاته، بمحاولته ربط القارئ بالله، ذلك الربط الذي اصطلح على تسميته في أبجدية القرآن بالإيمان "إيمان بإلهية المؤلف وعلمه وحكمته، وأن الكتاب كتاب هداية، وهي هداية باقية وصالحة إلى يوم الدين إنها مسلمة تجعل من موقف المؤمن تعبديا ومعرفيا في آن معا، الثقة بأن وراء تلك الكلمات إرادة الخالق التي أريد أن أعتنقها وأكون أداتها الفاعلة في الحياة والتاريخ "[435] فالرابط بين اللحظة التاريخية الأولى –لحظة نزول القرآن– واللحظة الآنية –لحظة تلقيه – "هو إيماني بأن النص هو كلمة الله، وأن لهذه الكلمة معنى يعنيني في حياتي هنا والآن، ولولا هذا الإيمان لانحبس المعنى في القيمة الأدبية أو الجمالية أو التاريخية ، ولفقد النص قيمته الدينية ، أي تلك الطاقة المحولة للإنسان و العابرة للتاريخ "[436].

ومسألة الربط بين الله والإنسان هو أن ينطلق الإنسان من الله ليعود إليه في حركة تستوعب الهدف والوسيلة ،حيث أن "العلاقة بين الدين والثقافة الإنسانية في كل عصر من العصور مترابطة كالترابط بين السؤال والجواب في عملية التحاور، المسائل والمشكلات الأساسية التي تنبثق من أرضية ثقافية محددة إن هي إلا أسئلة بانتظار إجابات دينية "[437]، ويتجه موقف القرآن إلى الموضوع الخارجي وكأن الباحث في الدراسات القرآنية يستنطق القرآن الكريم في قضية من القضايا ،ثم إن هذا الاستنطاق هو الذي يؤسس بما يعرف في العلم الحديث (بالنظرية) "فيركز المفسر نظره على موضوع من موضوعات

---

[433]– كلشني محمد، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ط1، ،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2003م ، ص46

[434]– سورة الروم ، الآية 7

[435]– المقراني عدنان ، التجربة الدينية والنص ، قضايا إسلامية معاصرة ، بغداد ، العدد 47-48 ، صيف وخريف 2011 ، مركز دراسات فلسفة الدين ، ص16

[436]– المقراني عدنان ، التجربة الدينية والنص ، ص 17

[437]– مصطفى ملكيان ، العقلانية والمعنوية ، مقاربات في فلسفة الدين ، تر. عبد الجبار الرفاعي ، ط1 ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2005م ، ص 565

الحياة العقائدية الاجتماعية أو الكونية ، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدمه الفكر الإنساني من حلول وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ ، ثم يأخذ النص القرآني .. ويبدأ معه حوارا فالمفسر يسأل والقرآن يجيب وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح "[438].

والجديد في المنهج القرآني أنه يوحد بين التجربة البشرية والقرآن الكريم لا بمعنى أنه يحمل التجربة البشرية على القرآن، بل بمعنى أنه يوحد بينهما في سياق واحد لكي يستخرج نتيجة هذا السياق المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف القرآن تجاه هذه التجربة أو المقولة أو النظرية .

[438]- محمد باقر الصدر ، المدرسة القرآنية – السنن التاريخية في القرآن – ، ص 19

نماذج من القراءة الحداثية

محمد أركون– نصر حامد أبو زيد

المبحث الأول : محمد أركون والقراءة التفكيكية :

لعل الميزة التي شدت أركون في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي هو محورية ومركزية القرآن الكريم عند المسلمين "ذلك أن كل بنى المقدس تدور في حركة لولبية حول محور مركزي هو القرآن الكريم"[439]، فهو يعتبر أن المسلمين يستهلكون القرآن في حياتهم اليومية ولا يخضعونه للدراسة والفحص العلمي الحديث، في حين أن أول خطوة لتحديث الفكر الإسلامي هو اعتبار النص القرآني غنيا ومنفتحا على عدة احتمالات "أي أنه معروض للفكر الإنساني أن يتأمله ويفكر فيه دون انقطاع "[440]، فكان موقفه من القرآن الكريم ومحاولة قراءته

أ–بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية: أولا اللافت لكتابات أركون أنه يورد لفظ" الظاهرة القرآنية "متكررا ويطلقه إطلاق المسلمات ويجعله بديلا عن المصطلح الشائع والمعروف منذ بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو "القرآن" الكريم، لغاية مقصودة، سوف يحدد من خلالها رؤيته التفكيكية للنص القرآني، فالظاهرة القرآنية يجيب أركون :" أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمن وكان محدد تماما"[441]، وهذا الخطاب"الشفهي"للقرآن الكريم قد رافق الممارسة التاريخية للنبي باعتباره فاعلا اجتماعيا"[442]، قبل أن ينتقل إلى مرحلة التدوين "المدونة النصية الرسمية المغلقة"، ويقصد به المصحف – بتعبير أكون– .

والفترة الممتدة من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون والكتابي لم تأخذ العناية الكاملة من الدراسة سواء منها التفسيرية لدى المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ مما يتيح بلورة أحكام فقهية ولا من الدراسة الاستشراقية تلك التي تنهج المنهجية الفيلولوجية الوضعية والتاريخية .

---

[439] – مختار الفجاري ،نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون دار الطليعة ،بيروت ط01، 2005 ص 162

[440] – محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر.هاشم صالح،دار الساقي ط1، لندن 1990،ص 93

[441] – محمد اركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الاسلام اليوم ، تر هاشم صالح ،دار الطليعة ، بيروت ط2 2000 ،ص186

[442] – المصدر نفسه ،ص 186

تلك المرحلة الشفهية التي تجعل الخطاب الذي تلفظ به النبي في ظروف متغيرة ومختلفة، أمام جمهور محدد من البشر، قد انتهت ولا يمكن الوصول إلى معرفة الحالة الأولية للخطاب مهما كانت محاولاتنا لقراءة المدونة لأنها لا تعكس الحقيقة كما هي خصوصا بعد وفاة أصحاب تلك المرحلة،ويحاول أركون التأكيد على أن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة "المدونة النصية الرسمية المغلقة" –أي المصحف–، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب و"التلاعبات" اللغوية التي تحصل عادة في مسألة نقل الشفهي إلى الكتابي، بحيث كثير من الخطابات الشفهية تسقط في عملية الكتابة "فمصحف ابن مسعود مثلا ضاع في عملية الجمع التي تمت في ظروف حامية من الصرا ع السياسي على السلطة والمشروعية، ويحتج بهذا ما أثبته النقد الفيلولوجي الاستشراقي"[443] .

منهج القراءات الحداثية للنص القرآني: إن القراءات التي عنت بدراسة القرآن –بحسب أركون– لم تف الغرض العلمي المطلوب، فهي قاصرة عن بلوغ المستوى النقدي، ينسحب هذا الحكم على كل الدراسات الإسلامية قديمها وحديثها، كما الدراسات الاستشراقية أيضا، وكلها لا تخرج عن التصنيف الذي وضعه أركون مقسما إياها إلى ثلاث قراءات ، يبحث فيها عن مكمن القصور ليبشر بقراءته النقدية .

1–القراءة الإيمانية: وهي تعني بحسب أركون كل التراث التفسيري الذي خلفه المسلمون، وكل ما دون عن القرآن الكريم وبعبارة أخرى "هو كل تعامل مع القرآن الكريم يرسخ الإيمان ويثبته في نفوس المؤمنين"[444]، وتختص هذه القراءة بميزتين ملازمتين، الأولى: النصوص التأسيسية الأولى (القرآن والحديث)، فكل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني، محصورة داخل إطار"دوغمائي مغلق" la clôture dogmatique أي أنها محكومة بالنص التأسيسي الأول، ولا يجوز للقراءة أن تتمرد على هذه النصوص كيف ما كانت درجة التحليل والتأويل. الثانية: النصوص التفسيرية الثانوية التي تشرح النص التأسيسي وتعلق عليه، فهذه التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية أسهمت في

[443] – محمد اركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الاسلام اليوم ص 187–188

[444] – احمد بوعود ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ، ص120

التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية أي مستقيمة، صحيحة مجمع عليها من قبل رجال الدين"[445].

هذه القراءة بحسب أركون تحكمها مجموعة مسلمات لاهوتية اعتقادية تحول دون مناقشتها أو جعلها محل التشكيك، وهي التي تحفظ بقاءها واستمراريتها على نحو تتخطى التاريخ، والنقد، و ظاهرة الوحي أسست لمبادئ لا تمس ولا يجب النظر إليها بغير النظر المتعارف عليه لدى كل المدارس الإسلامية بتنوعها، وتقضي ظاهرة الوحي أن يكون هناك نص متعالي أبلغه الله إلى البشر من قبل النبي محمد صلى الله عليه وسلم عبر لغة بشرية متعارف عليها تمكن الناس من فهمها دون أن يكون للنبي تدخل في النص إلا من جهة التلفظ بالخطاب الموحى إليه من جهة الله، ليشكل "النص القرآني" ثاني أهم مرتكز للقراءة الإيمانية، الذي يسيطر ويهيمن على كل النصوص الدينية التي سبقته كما يكمل السابق له ، ويصحح التحريف الذي لحق التوراة والإنجيل مما يحكم بأنه لا يمكن الرجوع للمحرف والاعتماد عليه مع وجود الكامل الذي لا لبس فيه ولا اختلاف .

أهم المسلمات التي تستند عليها القراءة الإيمانية ويصعب معها المناقشة:

1- أن الله موجود، وعين ذاته، ولا يمكن الحديث عنه إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه واستخدمها في كلامه .

2- أن الله تكلم إلى جميع البشر آخر مرة باللغة العربية عن طريق النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) .

3- أن كلامه استقبل وجمع ودون في مدوة صحيحة هي" القرآن " الكريم

4- كلامه تعالى يقول كل شيء عن الوجود الإنساني والطبيعي، أي أنه بيده كل شيء القضاء والقدر والمصير، بحيث لا يمكن للإنسان أن يرفضه في أي شيء.

5- أن كل ما يقوله الله تعالى هو عين الحقيقة، ولا يقابلها حقيقة أخرى من أي جهة أخرى .

[445] – محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص65

6- كل ما صدر عن الجيل الأول أي المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحي عن النبي مباشرة، وشكلوا الجيل الأول أو الصدر الأول، هو معرفة الحقيقة الصادرة عن الله وتحديدها، وبالتالي هم تجلي حقيقة الله .

7- إن وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) فتح الباب لعملية تأويلية، أصبح كل شخص أمام نص صامت قابل للقراءة والتأويل وهذا النص هو كلام الله المطلق، وكل قراءة يجب أن تنطلق من الإيمان حتى يتحقق الفهم ، كما أن تحقق الفهم يفضي إلى الإيمان .

8- إن مجموع العلوم المؤسسة في الفكر الإسلامي من نحو، وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، والمنطلق والبلاغة، تعمل على تأسيس تقنيات الوصول إلى المعنى وانتاجه، وبالتالي فهي تتيح استخلاص الحقيقة التي تضيء عقل الإنسان وإرادته وأعماله من النص الذي يمثل كلام الله "[446] .

أمام جملة من هذه المسلمات يكتشف أركون -بحسبه- أن هناك مستويين من مستويات الوحي تم الخلط بينهما، كلام إلهي أزلي، لا نهائي محفوظ في اللوح، ووحي مزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي،والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا، وممكن قراءته، وهذا الأخير هو الذي خضع لعملية التسجيل وقدس" بواسطة عدد من الشعائر والطقوس،والتلاعبات الفكرية الاستدلالية "[447].

إن القراءة الإيمانية تعتمد الرفض لكل ما من شأنه الاقتراب من المقدس لأجل المحافظة على الإيمان، والعقل الإسلامي إلى اليوم لا يزال ينظر إلى التراث المحيط بالنص القرآني والمنبثق منه على أنه مثالي ومتعالي على معطيات التاريخ والمجتمع، ويعتبر أركون أن القراءة الإيمانية للنصوص التأسيسية كما عملت على توليد المعنى وكشفه عملت كذلك على توليد الآثار الجانبية للمعنى من تصورات وتركيبات أسطورية أو أيديولوجية ألحقت مع المعنى الأول ولازمته بحسب الفئات الاجتماعية وأنماط الثقافة ومستوياتها فالطبري الذي يكتب في تفسيره "يقول الله تعالى" ثم " يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراد الله بالضبط، فإن الطبري لا يعي إطلاقا أن التفسير الذي

[446] – محمد أركون ، القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ص 121-122

[447] – محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص19-20

ينتجه مرتبط بنوعية ثقافية وحاجيات مجتمعة، كما هو مرتبط بالمواقع الأيديولوجية والعقائدية التي اتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد"[448] .

2–القراءة التاريخية الأنثروبولوجية : وهي القراءة التي تأسست في حقل البحث الاستشراقي فيما ارتبط بتاريخ القرآن وبنيته، ومناهج تفسيره، ترجمتها أعمال نخبة من المستشرقين أمثال "نولدكه" و"بلاشير"، كان أركون قد أبدى إعجابه الملحوظ بهما،" لقدرتهما على انتهاك المحرمات التي كانت تفرضها الأرثوذكسية الإسلامية على الدراسات القرآنية، وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب"[449]، فالمستشرقون في المرحلة التاريخوية والفيلولوجية وحدهم الذين استطاعوا كسر الطوق الذي أحاط بالدراسات القرآنية، لأن العقل العلمي– في نظر أركون – كان في أوج انتصاره، مدعوما بقوة الهيمنة الاستعمارية، أما اليوم فقد تراجع ذلك بفعل الأصولي المتشدد، ويقدم أركون نماذج لهذه القراءة متمثلة في "مقاربات لدراسة تاريخ تفسير القرآن لأندريو ريبين، مطبوعات اكسفورد 1988 مقاربات لدراسة القرآن لهاوتنغ، روتليدج، لندن، القرآن بصفته نصا، كتاب جماعي بإشراف ستيفان ويلد 1966"[450]، فهذه الكتب ونظيراتها ،كما يؤكد أركون تخضع لمنهجية واحدة هي المنهجية التاريخوية الفيلولوجية التي سيطرت على الاستشراق الكلاسيكي طيلة القرن التاسع عشر وحتى وقت قريب، فاستمرارية الاشكاليات التاريخية والمجريات الفيلولوجية والفضول المعرفي الهامشي، كلها أشياء تسيطر على هذه الدراسات [451] . ذلك أن القرآن يتطلب تطبيق كل المناهج عليه وليس فقط المنهجية الفيلولوجية التاريخوية .

3–القراءة الألسنية والسيميائية الأدبية: تشكل هذه القراءة بحسب أركون البديل عن القراءتين السابقتين، اللتين تعانيان من ثغرات منهجية كبيرة أهمها أن المعايير المطبقة في القراءتين السابقتين لا تنسجم مع المناهج اللغوية الحديثة،"وهنا يتجه أركون صوب المعرفة اللغوية الحديثة، ويستمد من السيميائيات التي دشنها ألجيرداس غريماس Algirdas Julien[452] على وجه الخصوص، لأن السيمياء

---

[448] – محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 235 .

[449] – محمد أركون ، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل ، ص44

[450] – أحمد بوعود ،الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ، ص 128

[451] –محمد اركون ، الفكر الاسلامي واستحالة التاصيل ص44

[452] – ينظر كتابه "الدلالة البنيوية " (Sémantique structurale)

يطمح إلى الإعادة النقدية، التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية، ثم كل المواد الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا"[453]

فلم تعد اللغة بحسب الفكر الألسني المعاصر تعبيرا مباشرا على العالم الحسي "لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة لأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية، إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن هذا العالم — إن كان له وجود– يعاد انتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر بالواقع وفي طبيعة النظام الثقافي نفسه"[454]، ففي السيميائيات عكس التصور التقليدي في اللغة لا يوجد تطابق بين الاسم والمسمى، أو بين الشيء والإسم الذي يدل عليه، وإنما هناك ثلاثة عناصر أساسية تتداخل في كل عملية تواصل، وهي الاسم أو الكلمة ثم الشيء المادي أو المسمى، وهناك التصور الذهني العقلي الذي بواسطته يحصل الربط بين الاسم والمسمى. وانطلاقا من هذا المنظور الجديد، تتداخل عوامل كثيرة في تشكل المعنى، بل وفي تجدده المستمر، وفق الشروط الثقافية والتاريخية فالخطاب الديني الذي يتخذ من القرآن الكريم المرجعية الأولى له في الإسلام، يمكن قراءته في المنظور الألسني على أنه كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من الكاتب أو المتكلم، وتفترض نية التأثير على السامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار كل الظروف والممارسات التي تم فيها، ومعنى ذلك "أن النص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب الكاتب يريد أن يقدمو جهة نظر معينة في موضوع معين وهذا خطاب، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص، وبالطريقة التي يختارها بفعل العادة أو بوعي وإرادة وهذا تأويل الخطاب أو قراءة له"[455].

قبل أن يعطي أركون تصوراته النظرية لإنجاز قراءة ألسنية أدبية للقرآن الكريم يعترف بوجود صعوبة كبرى، تتلخص هذه الصعوبة في أننا "عندما نتحدث عن العجيب المدهش في القرآن، فإن ذلك يعني أننا سنطبق عليه بالضرورة مناهج التحليل الألسني الأدبي، التي تم انجازها اعتمادا على النصوص

[453] –عمر حسن القيام، أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، الطبعة الأولى ، 2011، ص 120

[454] _نصر حامد أبو زيد ،النص والسلطة والحقيقة ص 80

[455] – محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط5 ، 1994،ص10

المكتوبة، هذا في حين أن القرآن تماما كالتوراة والإنجيل هو أولا لغة دينية "[456] ثم يعرف اللغة الدينية بأنها "مجمل التظاهرات والصياغات المعبرة للروح الدينية من حركات وكلام وشعائر، ثم فيما بعد من كتابة التي تترجم الروح بوساطتها علاقتها المطلقة بالمطلق الذي نعيشه"[457]. ليخلص أنه لا تزال تنقصنا الألسنيات، وعلم الدلالات لفك وتحليل بدقة لغة كهذه .

لقد انطلق أركون في قراءته للنص القرآني من موقع رمزية اللغة الدينية ومجازها وهي بهذا التوصيف تعرض صورا رمزية غير مباشرة للحياة، بحكم كثرة التمثيل والمجاز الذي تحتويه مما يجعل الإمساك بالحقيقة صعبا ذلك أن "لغة الدين – بحسب فلاسفة اللغة– هي لغة التمثيل "المجاز" وليست لغة الحقيقة وأن المفاهيم المضمنة في الكلمات الدينية لا سيما في الكتب المقدسة ليست المعاني المقصودة في الاستخدامات العرفية"[458]، وكانت الفكرة الأساسية في التفكير الألسني لدى أركون هو القول بأن اللغة القرآنية تمتلك خصوصية، وأن أي بحث في هذه الخصوصية يقتضي البدء بمسلمة أساسية مفادها قدرة اللغة على تحويل الآني والتاريخي والنسبي إلى "المطلق"، وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل آليات تلك اللغة التي بمقدورها أن تحدث هذا التحول .

إن القراءة اللسانية تعمل على تحديد خصائص النص القرآني وبنيته وتمييزه عن غيره من الخطابات الأخرى في اللغة العربية، لا من جهة تفوق الخطاب القرآني على غيره كما طرحته نظرية الإعجاز "فإن أي مقاربة أدبية للقرآن الكريم ينبغي أن تبتدئ باستعادة نقدية للأدبيات التي دارت حول الإعجاز"[459]، فبحسب أركون فإن هناك خصائص أدبية تمنح القرآن تفرده الأدبي وسموه البلاغي مما يستحيل وفق التحليل الألسني قياس القرآن الكريم مع الأجناس الأدبية الأخرى، وبعبارة نصر حامد أبو زيد فإن "القرآن الكريم يطرح جنسا أدبيا فريدا بحد ذاته، وهو مفهوم تبناه طه حسين، عندما أوضح أن القرآن الكريم لا هو بالشعر ولا بالنثر، إنه قرآن "[460]، فلغة القرآن لغة دينية وكل ما هو ديني ينتهي إلى

---

[456] محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، قارة علمية ، ترجمة هشام صالح ، بيروت ، الدار البيضاء ، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، ط2، 1996 ،ص 27

[457] –نفس المرجع ،ص190

[458] – مصطفوي محمد ، نظريات لغة الدين وإشكاليتنا المعرفة والتبيين ، مجلة المحجة ، لبنان ، معهد المعارف الحكمية ، ع10،2004م،ص 117

[459] – محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ،ص 72

[460] – نقلا عن ، عمر حسن القيام ، أدبية النص القرآني ،ص 126-127

المطلق حيث يتجاوز المحدود ويبقى الرمز وحده يتحمل حمولة المعنى، والتأويل هو الأداة الإجرائية الوحيدة أيضا في تفكيك الرمز ليصبح بعدها أي نص ديني –بما فيه القرآن الكريم – كله قابل للتأويل والقراءة بحسب أركون ، مما دفعه القول بالقراءة الألسنية الأدبية للقرآن لتجاوز القراءات الحرفية للقرآن" التي أصبحت جزءا من العقيدة الرسمية اللاهوتية للمسلمين وأداة ضغط على كل مقاربة ألسنية أو سيميائية دلالية أو أدبية للنص المقدس"[461] وعليه يقترح أركون جملة من الركائز لأجل إعادة قراءة القرآن الكريم وفق شروط حددها وهي :

1–**المرحلة اللسانية**: وهو في هذه المرحلة الأولى لا يحدد منهجا منضبطا لفهم القرآن وتفسيره في ضوء اللسانيات الحديثة، بل يقتصر جل كلامه على المطالبة بطرح المنطق اللغوي في فهم النصوص، وترك علوم اللسان العربي للبحث في "بنية الكلام القرآني" فلبلوغ المعنى "يتعين علينا التخلي هنا عن كل قراءة خطية تعطي الأولوية للفهم المعتاد وللمنطق النحوي، فحتى لو رتبنا الآيات وفق التصنيف المعجمي– كما فعل محمد فؤاد عبد الباقي– فإنه سيظل مطروحا علينا بالضرورة تجاوز النظم البلاغي لاكتشاف نظام أكثر أهمية هو النظام البنيوي " وهدفه من وراء مطالبته بطرح المنطق اللغوي هو إحلال تصوره الذي مؤداه "أنه علينا الأخذ بالتفسير الرمزي بدل فهم الآيات حسبما يقتضيه مطلق اللغة والمقتضى من معنى الكلام، باعتبار أن للغة القرآنية سيميائيتها الخاصة على مستوى بنيتها الكلية من جهة (مرسل – وسيط – مستقبل – جماعة – تأويل) أو على مستوى مخاطبتها للوعي الكلي عن طريق القلب أو اللب والشعور من جهة أخرى [462] .

2–**البنية الأسطورية في الخطاب القرآني**: صرح أركون غير ما مرة أن القرآن "خطاب ذو بنية أسطورية"، فهو يسوي بين الوحي والأساطير التأسيسية كما يسميها ويجعلها في حقل دلالي واحد "فهي تفاسير تهدف إلى التأسيس الذاتي للأمة أو للجماعة، وهي بمثابة الحكايات التدشينية ...ويتحول كل ذلك فيما بعد إلى لحظة تأسيسية عظمى لقدر جماعي، وهذا هو الحال فيما يخص المنفى بالنسبة إلى موسى، أو الآلام بالنسبة إلى المسيح أو الهجرة بالنسبة إلى محمد ..إن الخرافة والتحريف يعبران عن المبالغات والشطحات والتحولات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكرية التي تصيب الأساطير

---

[461] –محمد أركون ، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل ،ص 62

[462] – محمد أركون ، الفكر الإسلامي : قراءة علمية ، ص72

التأسيسية ...إن الوحي يخلع المعنى على الوجود، وهذا المعنى قابل للتعديل"[463]، وحتى يتجنب الفهم المتداول للأسطورة، ولا يسقط القرآن في مقالة الجاهلين القدامى زمن النبوة لما وصفوا القرآن بأنه "أساطير الأولين "يقرر بأن الأسطورة التبست دائما مع الخرافة وعليه يجب تصحيح ما ذهب إليه الناس في فهمهم لها "إن مفهومات "خطاب"،"أسطورة"،"بنية" لم يفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر، ولن تؤدي المناقشة إلى أية نتيجة صالحة إذا ما تمسك هذا الطرف المذكور بإحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخ الروائي – الخطي واستخدام القرآن لمفهوم الأسطورة "[464].

ويخلص بعد تقرير ما سلف إلى الدعوة لتبني تفسير–أو قراءة– رمزي لفهم واستيعاب الكلام ذي البنية الأسطورية الذي يتشكل منه القرآن ؟؟ . على اعتبار أن الأسطورة من المصطلحات القابلة للصرف والتحويل إيديولوجيا ولذلك لم تستقر في تعريف أحادي ثابت، وسر قوتها المعرفية أنها تتجاوز التاريخ إلى المطلق،وهذا التجاوز يحفظ لها الاستمرارية والبقاء حتى وإن كانت الحادثة الأسطورية مثلا وليدة لحظة تاريخية معينة، ويكون التأويل طريقها للاستمرارية فالفكر الأسطوري "يرجع دائما إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي،أي نحو الأصل الممحو(المنسي) لكن المعايش أبدا لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكرا لازمانيا، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء، و يعري أسسها التوليدية والمتزامنة، وهو يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفية"[465]، فمفهوم الأسطورة في التداول العربي لا يزال يراوح مكانه مقرونا بالخرافة والأباطيل، وكل ما هو خارج الحقيقة[466]،ويأتي اهتمام أركون بالأسطورة،بعد رد الاعتبار لها من قبل الأنثربولوجيا الثقافية بعدما حوصرت قهرا في حقل الثقافة الشعبية والخيال الخرافي، وبحسب أركون،يكون القرآن الكريم قد اعتمد على الأسطورة لأجل تعليم الحقيقة، وفق نماذج محددة نلخص أهمها كالتالي :

أ–القصص القرآني: فيرى في القصص القرآني أنه يؤثر بحسب المتلقي وتفاعله مع القصة القرآنية سواء بوعي إذا كان اكتسابه للحدث عن طريق الوعي التاريخي أو بخيال أسطوري وذلك بمدى انشداده إلى

[463] – محمد أركون ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ،ص44-45

[464] – محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ،ترجمة هاشم صالح مركز الانماء القومي بيروت ط2 ،1996 ،ص10

[465] – محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ص 210

[466] – قال الزجاج في قوله تعالى (وقالوا أساطير الأولين) خبر لابتداء محذوف والمعنى : وقالوا الذي جاء به أساطير الأولين ، معناه سطره الأولون ، وواحد الأساطير ، أسطورة كما قالوا أحدوثة وأحاديث ، الأساطير ، الأباطيل ، أحاديث لا نظام لها ...ينظر ابن منظور لسان العرب. تحقيق دار المعارف ، المجلد 3 (من ذ إلى س) ص2007

القصص بحكم قداسة النص -بحسب أركون- حتى وإن"كان الإخراج الأدبي "الصياغة الأدبية" للقصص القرآني قد تمكنت من توصيل حقيقة كينونية مؤسسة للوجود وشكلت نظرة الإنسان، أم أنها اكتفت بالمحاجة الجدالية لرفض المعارضين(الجاحدون العرب، اليهود، المسيحيون)[467].

بمعنى بغض النظر عن الوظيفة التاريخية للقصص أو بالتصوير الفني لها يبقى وعي المتلقي مرهونا بالقداسة التي يمتلكها النص ابتداء.ليؤكد في الأخير أن وظيفة قصص الأنبياء في القرآن ليست عرض النماذج الأخلاقية التي يجب الاقتداء بها فقط، وإنما تقوية الرؤيا الأخروية والتوجه إلى وعي مفتوح على "العجيب المدهش" والمتقبل له والمنغمس فيه"[468].

ب-المؤمنون: يرى أركون أن مفهوم "المؤمنون" تتنازعه قيمتان يتداخل من خلالهما التاريخ بالأسطورة في القرآن، يقول"إن هذا المفهوم يحيلنا إلى مفهوم الأمة،أي الأمة الروحية للمخلوقات البشرية التي كانت قد لمست الحقيقة (الحق) إن الأمر عندئذ ليس فقط بأمة فوق تاريخية وإنما بأمة ما وراء التاريخ وذلك لأن المؤمنين سوف يبعثون يوما من قبورهم من أجل حياة أبدية "[469]،وهؤلاء في النهاية يستدرك أركون ليسوا سوى مجموعة بشرية تلقوا "الإسلام الميتافيزيقي" وهاجروا بعد ذلك من مكة إلى المدينة ،فشكلوا مجتمعا تاريخيا مزودا بدولة ... وهكذا تلتحم الأسطورة بالتاريخ [470].

ث-فكرة الحق: يرى أركون أن مبدأ الحق أو الحقيقة كمفهوم قرآني يريد القرآن من خلال إظهاره، هو رفع التاريخ العادي إلى مستوى متعالي فـــ"التاريخ المروي من قبل الله، كمحل لتظاهرات النماذج الكينونية Paradigmes existentiaux المحركة من التاريخ والوجود أو بمثابة نماذج عليا ينبغي أن يقتدي بها الوجود البشري ، إنه يساهم في أسطرة التاريخ العادي للبشر"[471].

3-تقويم التراث التفسيري "التقليدي": أما المرحلة الثالثة التي تتطلبها إعادة "قراءة " القرآن عند أركون فتخص تقويم ما اصطلح عليه "بالتفاسير التقليدية" Portée et Limited des exégèses traditionnelles تلك التفاسير التي لم تتجاوز في مهمتها حدود النقل والسرد في قوالب لغوية، وتمارس

---

[467] – محمد أركون، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، ص130

[468] – أحمد بوعود ،الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ،ص 152

[469] – محمد أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص132

[470] – المصدر نفسه ،ص 132

[471] – محمد أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص131

وظيفتها كأنها حكاية متواصلة ومستمرة تمارس الإقصاء ضد الإعتزال والفلسفة العقلية، ناهيك عن التوظيف الأيديولوجي للمعنى[472]، فبحسبه أننا لا زلنا نفضل استهلاك الأدبيات التفسيرية الكلاسيكية دون أي محاولة القيام بدراسة علمية لهذه التفاسير، والنص القرآني ولد العديد من التفسيرات والتأويلات بتراكمها أدت لحجب حقيقة هذا النص، فكانت مثل هذه الأسباب وغيرها الدافع أن نتخذ قراءة جديدة تراعي المسائل التالية: أولا تجاوز حاجز السياج الدوغمائي[473] وتنمية ملكة النقد، بدل إشباع الروح الإيمانية في نفوس المؤمنين، ثانيا إحداث القطيعة الإبستومولوجيا[474] مع الخطابات الأيديولوجية الموجهة إلى المخيال الاجتماعي ثالثا وأخيرا الاستفادة من المناهج الحديثة في النقد الأدبي واللسانيات الحديثة لتجاوز منطوق الخطاب والبحث عن مضمونه والكشف عن آليات اشتغاله .

المبحث الثاني : القراءة التأويلية "الهرمونيطيقيا" حامد أبوزيد

1-**مفهوم النص القرآني عند أبو زيد**: يعرف نصر حامد أبو زيد النص القرآني بأنه "نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا"[475]، ويعرفه أيضا بأنه منتج ثقافي إذ يقول "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي"[476] .

أما كون النص القرآني نصا لغويا فهذا ينتهي إلى أنه رسالة و"القرآن الكريم يصف نفسه بأنه رسالة والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة، أو نظام لغوي"[477] . فالنص بهذا المعنى هو رسالة من المرسل الله سبحانه وتعالى إلى المستقبل الأول وهو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم . وهو يحمل بصفته رسالة نظامه اللغوي، وهو اللغة العربية، أما كونه منتجا ثقافيا فإن النصوص

---

[472] – محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،ص 35

[473] – الدوغمائي: من لا يقبل نقاش الأفكار المعتبرة لديه صالحة ، ويخترع أركون مصطلح السياج الدوغمائي المغلق La clôture dogmatique ، ويعني به العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولا يمس ، ويقصد أن العقائد الإيمانية تسجن صاحبها فلا يرى الحق إلا فيها وبها وما عداها باطل ، ينظر هامش مترجم كتاب ، محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص42

[474] – دراسة نقدية للعلوم (مبادئها–مناهجها–قيمتها) من أجل تحديد أصلها وقيمتها ووظيفتها، ينظر paul Robert ,Le grand Robert de le langue francaise ,2é éd.VUEF Paris ,2001 ;tome3,p104

[475] – نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،ط3،1996،ص9

[476] – المصدر نفسه،ص24

[477] –نفسه ،ص24

القرآنية لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين "وحين نقول تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"[478]

2- **كيفية قراءة النص عند أبو زيد**: إن المنهج الذي يتبناه أبو زيد في تعامله مع النص القرآني يظهر خصوصا في كتابه "مفهوم النص:دراسة في علوم القرآن" وهو منهج بنيوي توليدي[479]، يجمع بين دراسة النص من الداخل بوصفه بنية لغوية قائمة بذاتها ،أو تجسدا بنائيا يعيد بناء معطيات الواقع والثقافة العربيتين في نسق جديد ودراسة النص من الخارج بوصفه منتجا ثقافيا من نتاج الواقع بكل ما ينتظم هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية.

و عندما عرف النص القرآني، بأنه نص لغوي، ومنتج ثقافي،فهو بذلك يحدد كيفية دراسته للنص حسب هذا المفهوم، إذ أن قوله منتج ثقافي يعني استبعاد المرسل "الله" سبحانه وتعالى من دراسته العلمية، إذ يقول "ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء من دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الأمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص"[480]. ويحدد مفهوم الواقع عنده بأنه" الحقائق التي نعرفها من التاريخ وهو الحقيقة العينية الملموسة التي يمكن الحديث عنها وعلينا أن نضع في الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه كما يشمل المخاطبين بالنص... لكن القول أن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال وهي مرحلة صار النص بعدها منتجا للثقافة بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق

---

[478]-نصر أبو زيد ، مفهوم النص ، ص25

[479] – لمزيد من المعلومات عن هذا المنهج ، ينظر : محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب: مقاربة بنيوية تكوينية ،ط1، دار العودة بيروت ، 1979 ، جمال شحيد، في البنيوية التركيبية ، دراسة في منهج لوسيان غولدمان، ، دار ابن رشد للطباعة والنشر ، بيروت،.1982

[480] – نصر حامد أبوزيد ، مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، ص24

بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين امداده للثقافة وتغييره لها ، ولكن علينا دائما أن نكون على وعي بأن القول بوجود مرحلتين ....."[481]

حينما يتحدث نصر أبو زيد عن القرآن، يفضل أن يطلق عليه اسم النص، ليس بالمفهوم الذي استعمله الأصوليون الذي يكون لفظه دليله ولا يتطرق إليه احتمال، وإنما حسب المفهوم المتداول في الدرس اللساني وعند أصحاب التيار البنيوي، وهو ما يقابله اللفظ الأعجمي (texte) الذي يدل على معنى النسيج في تداخل خيوطه وتشابكها ، حتى أنه كان يشبهه "بارت" في بنائه وتركيبته بنسيج العنكبوت .

3-تاريخية القرآن عند أبو زيد :

أ-جدلية حدوث وقدم القرآن الكريم: يبدأ أبو زيد في شرح مفهوم التاريخية بعرض مطول وهو بمثابة مقدمة يكشف من خلالها دواعي النظرة التقديسية للقرآن، وقد أرجع ذلك إلى طبيعة القرآن المتأرجحة في معتقد المسلمين بين كونه قديما أو محدثا مستعينا في توضيح هذه الفكرة بكل الأدبيات الكلامية التي تميز بين صفة الذات وصفة الفعل، ليخلص بطريقة إيحائية إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن وأزليته، هو السبب الكامن وراء تقديس القرآن وإعطائه مفهوما إلهيا مطلقا نهائيا "هكذا تم دمج القرآن – الكلام الإلهي – في الصفات الإلهية عامة وفي صفة العلم خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم "[482]. والقول بـــ "قدم القرآن" هو في الحقيقة رفعه عن المستوى الدنيوي أو الإنساني، وجعله متعاليا، لهذا اجتهد أبو زيد لإبطال هذا القول لأجل أن يؤسس للطبيعة البشرية للنص القرآني بوصفه نصا تاريخيا "إذا كان الكلام الإلهي فعلا كما سبقت الإشارة إليه ، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث أي التاريخي والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي"[483].

إن مثل هذا الاستنتاج، هو أساسي ومفتاح لكل قراءة تأويلية، ومن دونه تفقد التأويلية مبرراتها، إذ أن الزمني ذو طبيعة نسبية ومتحركة، والحكم بأن القرآن الكريم ظاهرة تاريخية معناه جاز

---

[481] – المرجع نفسه ، ص 25

[482] – نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة ، المركز الثقافي العربي، ط4 الدار البيضاء ، المغرب، 2000،ص73-74

[483] – نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة ،ص 75

للمتأول التعامل مع القرآن الكريم في إطاره الزمني— النسبية والحركة — مما يستلزم الخلوص إلى أن المعنى الذي يحمله النص ليس موجودا في الماضي، وإنما يتشكل المعنى بصورة دائمة ومستمرة تبعا للحالة الثقافية والاجتماعية التي تناسب كل مرحلة زمنية. والحقيقة القول بأن النص القرآني تاريخي، و السعي لإثبات هذا الزعم الغرض منه تصوير نمط واحدا للعلاقة بين القرآن والزمن واعتبار النص ودلالته جزء من الزمن ، ومنه تصبح طبيعة الدلالة من طبيعة الزمن متغيرة ومتحركة .

ب–علاقة اللغة بالثقافة والواقع: إن المراد من علاقة اللغة بالثقافة هو اثبات تاريخية القرآن، و بما أن القرآن نص لغوي، و اللغة معطى ثقافي، يصبح القرآن حينها معطى ثقافيا "لأن النصوص— مهما تعددت أنماطها وتنوعت — تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها، وبما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها "[484].

إن نقطة الارتكاز لدى أبو زيد في استدلاله على تاريخية النص القرآني هو اللغة ونظامها الدلالي من جهة وعلاقتها بالثقافة من جهة أخرى إذ يصور اللغة بما أنها نظام من العلامات، فهي تقدم العالم بشكل رمزي "لما كانت اللغة نظاما للعلامات فإنها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزي، إنها وسيط من خلاله يتحول العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز والنصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفاعلية خاصة"[485]، ومن هذا التصور، سيعتمد مفهوما مغايرا تماما لما هو متعارف عليه في الحقل الإسلامي في تحديده لمفهوم الوحي — كلام الله– إذ أن الوحي في قراءة أبي زيد ليس نفسه كما صورته النصوص المفسرة للقرآن الكريم من اتصال الملاك جبرائيل عليه السلام بالنبي من دون أن يكون للنبي دخل في ذلك، وإنما هذا الاتصال هو من حركية ذهن النبي، الذي يصفه أبو زيد بالفعال، فالوحي أن يقوم النبي بترجمة المعطى الموحي إلى لغة، ليتمثل المعطى في الواقع بواسطتها :"حيث تتلقى نفس النبي بناء على هذا التصور من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغوية"[486].

---

[484] – نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة ،ص 86

[485] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص ،ص 25

[486] –نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص50

وبما أن اللغة هنا أرضية فإنه بالإمكان التصرف في النص تفسيرا وتأويلا من قبل من يمتلك أدوات هذا العمل، كون الكلام بشري صادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو فهم النبي لما أدرك في ذلك المنام، إذ هو كلام عربي كأي نص أرضي يمكننا التعامل معه نقديا، باستخدام المناهج الحديثة في محاولة لقراءته في الواقع، وهو إذ ينتصر أبو زيد لهذا الرأي فلأنه استفاد من المعنى القديم للفعل "أوحى" في اللغة التي سادت قبل الإسلام وهي بمعنى "الإشارة والهمس في الخفاء "[487] .

ويبدو أن السعي الحثيث الذي بذله أبو زيد لأجل إخراج القرآن الكريم إلى حالة ثقافية وخلع القداسة عنه بتحويله إلى نص إنساني، يمر عبر قناة الثقافي واللغوي، بحيث لا يمكن فهمه إلا من خلالهما، ولأن الثقافة تكاد أن تتطابق مع اللغة، أو على الأقل يمكن الإقرار بـ" أن منظومة لغوية ما تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم"[488] فعندها تصبح اللغة المرجع الوحيد لفهم القرآن الكريم وهذا هو بالتحديد ما تنادي به الهرمنيوطيقا من جعل لغة النص هي الطريق الوحيد لتوليد المعنى " وإذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية ،بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزء منه، من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل "[489] .

جـ‍ـهرمنيوطيقا أبو زيد: يؤكد أبو زيد أن التراث الإسلامي ضخم التفسير على حساب التأويل، بفعل التنازع بين البنية السلطوية، التي اعتمدت التفسير لتقديم تصور واحد للنص، وبين النزعة العقلية المنفتحة، التي ترى من خلال التأويل اشتمال النص الواحد على تصورات متعددة ، وعليه فإن الفكر الديني لا يصل إلى قمة المعطى الثقافي والفكري، إلا إذا تحول النص إلى حقل للعمل العقلي دون أي قيد سلطوي، وبخاصة سلطة التراث مؤسسا بذلك للتأويل باعتباره المدخل الوحيد للعمل العقلي الحر في النص،وبأنه حركة ذهنية لا تخضع لوسائط خارجية ،وإنما انتقال من الذات للموضوع بشكل مباشر، بخلاف التفسير الذي لا يتحقق قوامه إلا بالوسائط"لاحظنا في التفرقة اللغوية بين "التفسير"و"التأويل" أن ثمة فارقا هاما بينهما يتمثل في أن عملية " التفسير" تحتاج إلى "التفسرة" وهي الوسيط الذي ينظر فيه

487 – ينظر الفصل الأول ، مبحث الوحي

488– محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، المركز الثقافي العربي ، ط1،بيروت 1991 ، 141

489 – نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، ص198

المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أن التأويل عملية لا تحتاج دائما هذا الوسيط، بل تعتمد أحيانا على حركة الذهن في اكتشاف"أصل" الظاهرة أو في تتبع "عاقبتها" [490] .

وبهذا التصور يفتح أبو زيد النص على مجموع تعدد التأويلات، وما يمكن أن تقدمه للنص من حياة وحركة إيحائية، لأن المعنى – بحسبه متغير ومتوتر وليس ثابتا مما يمنح النص حياة وفاعلية قد لا نجدها في التفسير، لأن كل مفسر لا يمكن أن ينفك عن واقعه المعاصر، مما يجعله يغلق أفق النص في حدود الواقع ما يلزم إعادة النظر في التراث الديني في جميع مراحله، لذلك يؤكد أبو زيد على أن أهم ميزة للحضارة العربية الإسلامية أنها حضارة (النص) وبالتالي هي حضارة (التأويل)، ويذهب لتأكيد فاعلية "التأويل" إلى اعتبار قدامى المفسرين أنفسهم يستخدمونه باعتباره"المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر[491]، لأجل هذا السبب استخدمه ابن جو ير الطبري مثلا في تفسيره كثيرا، وكذلك فعله سيبويه حين جعل كل ما جاء في الحذف والإضمار من قبيل"التأويل"، بل حديثه عن الجاري على سنن العرب ولغتهم والخارج عن ذلك من قبيل التأويل، بل يعد نصر أبو زيد قضية التأويل عند سيبويه أوسع من حدود الدراسة التي يتبناها[492].

وبعدما يشرعن التأويل من خلال طروحات الأقدمين وهي عديدة يوضح أبو زيد فكرة "التأويل" التي يريد أن يقرأ بها النص القرآني من جديد فيقول: من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي الحديث آملين أن تضيء لنا بعض جواب القصور في رؤيتنا الثقافية العامة، وفي رؤيتنا للعمل الأدبي خاصة"[493]، وهو يقصد بالهرمنيوطيقا تلك العلاقة التي تربط المفسر بالنص أو دور المتلقي في النص، أو علاقة القارئ بالنص، وكل هذه التسميات تدل على أعمدة المثلث الذي شيدت الهرمنيوطيقا فلسفتها من خلالها، وهي المؤلف، والنص والقارئ .

لذا سنجد أبو زيد في قراءته التأويلية للنص القرآني يستحضر هذا المثلث، بشكل لافت"إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص. من هنا قد يعتمد

---

[490] – نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ،ص 232

[491] – نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ،ص 193

[492] – نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ،ص 216

[493] – المرجع نفسه ،ص 14

مفسر على بعض معطيات النص ليكشف من خلالها علاقات خاصة بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات، إن العلاقات أو المناسبات بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجها آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ وبين معطيات النص[494]، لتصبح عملية الفهم هي المحركة لعملية القراءة، وتنوعها حينها بتنوع القارئ و اقعه الخاص، لاختلاف الفهم، مما يستدعي حركة دائمة للتأويل، الذي يصبح "ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، ولا يعني التأويل هنا إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص ، لأن النص قالب دون مضمون معاصر"[495] .

وتعتمد التأويلية المعاصرة على جملة من القناعات في حقل الدراسات اللغوية، لعل أهمها اعتبار النص وسيط لغوي، ينقل فكر المؤلف إلى القارئ وكلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا بناء على أن اللغة غير قادرة أن تكون وسيطاً و فياً وموضوعيًّا لنقل المعنى كما هو المنحى التقليدي في الدراسات اللغوية وخصوصا في اللاهوتية المسيحية/ الدينية الإسلامية، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم منا إلى الفهم .فالاحتياج لقواعد الفهم للنفاذ إلى معنى النص مسألة ملحة وضرورية .

وفي أي نص يتقاسمه جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة الذي يتفرد به ويكون إبداعه الخاص. والتحدي الذي يراه رواد الهيرمنيوطيقا هو تحرر القارئ من ذاتياته وأفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهما موضوعيّا تاريّخيا في سياق المؤلف، واضعا نفسه موضع المؤلف في محاولة فهمه، وعليه يتحرر النص من مؤلفه لحظة إنشائه، ويصبح ملكا للقارئ يتماهى مع أفق المعنى وتنتج القراءات وتتعدد بفعل السياقات الثقافية للقارئ، ومن ثم لا معنى نهائي بحكم التعدد المستمر .

فاللغة في ضوء أصالة القارئ وحضوره لا تحمل دلالة موضوعية مستقلة عن المتلقي، فالمدلول هو ما تثيره الكلمات في ذهن المتلقي، وهو بدوره خاضع للثقافة الساكنة في ذهنه، وهي رهن الزمان.

---

[494] – نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ،ص 160-161

[495] – نصر حامد أبو زيد ، الخطاب الديني رؤية نقدية ، سلسلة دراسات إسلامية ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ط1،1992 ،ص116

وهكذا هو الحال مع القرآن، فهو نص موجه لأناس في سياق ثقافي خاص بهم، فالمعنى المتولد من النص هو الناشئ من تفاعل النص والذهنية الثقافية في سياق زمني[496].

د- **أنسنة النص القرآني**: ينظر أبو زيد لمفهوم " أنسنة الوحي" وهو في حقيقة الأمر"النواة المركزية لأطروحة المشروع الفكري الذي يسعى لتأسيسه، فهذه النواة هي الغاية المطلوبة والمقصد المراد تحقيقه،وكل ما عداه من مفاهيم وقضايا ليست سوى وسائل وأدوات خادمة لهذا المسعى وبانية لأركانه"[497].

فالقرآن وهو نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث أنه يتعرض له العقل الإنساني يصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، وتتعدد دلالاته إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير. والقرآن مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني يتأنسن[498]، وتفعيل هذا الطرح عند أبو زيد ، يحدده من خلال ما أسماه "منهج القراءة السياقية " الذي أورده مفصلا في كتابه "دوائر الخوف"[499] ، وخلاصته هو ضرورة التمييز بين "المعاني" والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين "المغزى" الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي، الاجتماعي للتفسير، أي في زمن المفسر من ناحية أخرى ."ذلك أنه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال، نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من أساس ثابت هو المقصد الجوهري للشريعة "[500] . والمثال التطبيقي الشائع عند أبو زيد في تطبيقه للأنسنة، وحضور القارئ في فعل التفسير والتأويل، هو مسألة "الإرث" ونصيب البنت كما وضحته الآية الكريمة :((يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ))[501] ويحاول ابو زيد من خلال هذه الآية أن يعطى قراءة تستند على التحليل التاريخاني وفق بمبدأين، أولاهما تحليل الظرف الاجتماعي المرافق لولادة الحكم، فالمجتمع العربي قبلي،

---

[496] – نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، ص 80-86

[497] – يحي رمضان ،المقاربة الهرمسية للوحي ، قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد ، إسلامية المعرفة ، السنة السادسة عشر ، بيروت ، لبنان ،العدد 63، شتاء 1432 هـ/2011 م ، ص18

[498] – نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، القاهرة: دار سينا للنشر، 1992، ص 93.

[499] – نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2004، ص202 ـ ص 218

[500] – نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة ،ص 69

[501] – سورة النساء ، الآية 11

يمتهن الرعي وإحدى نزاعاته هي حول المراعي. يضاف إلى ذلك أنه يفضل التباعد في الزواج وسيلة لإنشاء التحالفات،فتوريث البنات يخلق توترات على حقوق الرعي، ومع ملاحظة عادة تعدد الزوجات فهذه توفر مناخا لتركيز الثروة عبر النساء، لأن المجتمع العربي ذكوري فما تملكه المرأة يؤول بطريقة أو بأخرى للزوج . والثاني الغوص في غاية الحكم والاحتكام إليها فيما يستجد من ظروف. وهذا يقتضي أن يكون القرآن حين نزوله معالجا أوضاع الناس، فإذا ما تغيرت تلك الأوضاع والأحوال فالمؤمن في حل من تلك الفروض القرآنية، فهي لا تعنيه ولا تشمله.!

كما استخدم أبو زيد منهج "القراءة السياقية" في تحليل النصوص المتعلقة بالمرأة وحقوقها، وانتهى إلى أن كثيرا من الأحكام التي يستند إليها "المهاجمون للإسلام والثقافة العربية والإسلامية في مسألة حقوق المرأة لم تكن تاريخيًّا من التشريعات التي أتى بها القرآن[502] ولنتابعه في خطواته:

الخطوة الأولى :**سياق النزول**: إن الوصول إلى موقف الإسلام من مسألة حقوق الإنسان وحقوق المرأة خصوصا ،لا بد أن يتم عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع حقوق المرأة قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرعها الإسلام وبينهما ما قبل وما بعد الإسلام منطقة مشتركة تمثل منطقة الالتقاء بين القديم والجديد، يؤسس الجديد من خلالها قبوله المعرفي في وعي الناس الذين يخاطبهم الوحي .

الخطوة الثانية :**سياق القارئ**: التحليل للفروق بين جديد الرسالة ومنطقة العبور كالوسيط هو ما يسمى بعملية استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرناً، يسمح للقارئ العصري تشكيل المعنى. أي «المغزى» الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي – الاجتماعي في زمن المفسر.

الخطوة الثالثة : **مقاصد التشريع**: استثمار مقاصد التشريع، مثل مقولة المساواة بين الرجل والمرأة هي مقصد من مقاصد الخطاب القرآني[503]، وفي"ميراث البنت" أنموذجا تطبيقيا للتمييز بين المعنى والمغزى والنصوص الأساسية والثانوية[504]

1- معنى الآية: ألا يُعطى الذكر في الميراث أكثر من ضعف نصيب الأنثى، وألا تعطى الأنثى أقل من نصف حظ الذكر.

---

[502] – نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف، ص 206 – ص 214

[503] – نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني، ص 209 – 215

[504] – أبو زيد، دوائر الخوف، ص 231 – 235

2- المغزى: إن المساواة مقصد من مقاصد التشريع، ونصوص المساواة الإنسانية والدينية بين النساء والرجال نصوص قطعية، وعليه فإن هذه النصوص السابقة تسمح للمجتهد بتقرير أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله.

3- الاجتهاد: ضرورة التسوية بين الرجال والنساء في الميراث، على أساس أن الواقع المعاصر يفرض ذلك.

فهو يقرر أن كل اجتهاد في سبيل تحقيق هذه المساواة التي هي مقصد أصلي وهدف أسمى للحياة الدينية، إنما هو اجتهاد مشروع، أما الاجتهاد المخالف للاتجاه المقاصدي أو التأويل الذي يقف على أفق اللحظة التاريخية للوحي فكلاهما في دائرة الخطأ المعرفي بصرف النظر عن النوايا الطيبة.إن المساواة معناها أن التسوية بين الحد الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى ليس فيها مخالفة لما حده الله، ومن البديهي أن تشمل تلك التسوية كل المجالات التي فُهمت فهما قاصرا في الفقه الإسلامي، انطلاقاً من تصور أن قيمة المرأة نصف قيمة الرجل قياساً على مسألة الميراث .

إن الموقف الذي يتبناه أبو زيد من "أنسنة" القرآن خلق مسارا قسريا لأبحاثه نحو تفسير نمطي للوحي ولمنابع القرآن المفترضة، إن تتبع مسار"المنهج الهرمينوطيقي" يكشف عن امتداده في الخطاب العربي المعاصر مع تطوير أكثر عمقا في المنهج وأكثر فاعلية في تقويض بنية تعالي القرآن وهيمنته، وتقويض النظام المعرفي والأخلاقي والقانوني المتولد من المرجعية القرآنية واضح أن سلب التعالي يتجاوز العلمية إلى اعتماد فرضية انتفاء النسبة الإلهية بصورة نهائية. فالعلمية إن اقتضت نزع القداسة فلن تقتضي ربطه بسياقه الزمني إلا على أساس تلك الفرضية (الانتماء البشري)، وهنا بداية الخطأ الذي توالت منه أخطاء لا تنتهي .

<u>المبحث الثالث : قراءة على القراءة الحداثية :</u>

إن كافة الاتجاهات المختلفة حول فهم بنية النص القرآني لا تخرج عن الإشكال الوارد دوما كلما تعاملنا معه، هو كيف نميز ما بين مطلقية القرآن ونسبية التلقي التاريخي البشري ؟ فهناك من "يريد بحث القرآن ضمن سياق التطور التاريخي لإنتاج الأفكار مقيدا مفاهيم القرآن ودلالاته بعصر التنزيل وعصر التدوين اللاحق، فالقرآن لديه - مبنى ومعنى — هو ما كان في ذلك العصر وكل توليد لاحق بالقياس وأشباهه إنما هو من قبيل الامتداد عن ذات المفاهيم بشكل تراكمي، وبذلك يحكم على القرآن أن ليس

من طبيعته دخول حقل معرفي مغاير"[505]، ويقابله تصور على النقيض تماما، لا يأخذ بمفهوم التاريخانية وتمايز الحقب المعرفية، وكلاهما أغلق على القرآن إمكانية امتداده في الزمان والمكان عبر حقول معرفية متعددة ومتنوعة .

فمن هنا كانت إشكالية تعدد القراءات للنص الديني ومنه النص القرآني، من أعقد الإشكالات التي تواجه البناء المعرفي في الإسلام، فمحاولات التعرف على مراد المخاطب، والمتكلم، تفرز وجهات نظر متعددة، بتعدد الخلفيات الناظرة للخطاب، وإن لم تكن هذه الإشكالية من مختصات النص القرآني، إنما هي معضلة كل خطاب معرفي أيديولوجي، ووجوب تخصيص البحث لحل هذا الإشكال، على مستوى النص القرآني بشكل خاص، نابع من كونه، يرتكز على خلفية عقائدية، تكسب النص حالة من القداسة، والعصمة، باعتبار أنه وحي إلهي .

وتشكل القراءات المعاصرة للقرآن الكريم إحدى أهم الاتجاهات التي ظهرت في أواخر القرن العشرين، وبدايات القرن الواحد والعشرين من خلال مسلمين وأجانب، تلك القراءات حاولت أن تتجاوز القراءات السابقة والكلاسيكية للنص القرآني بهواجس مختلفة عن تلك الهواجس التي انطلق منها علماء القرآن والمفسرون طوال العهود السابقة، يمكن أن نجملها فيما يلي:

أ- ثورة العلوم والمعارف البشرية التي غيرت كثيرا من الهندسة المعرفية للمعارف السائدة، وللعلوم الإنسانية و الاجتماعية السبق في هذه العملية، حيث تولت البحث والنظر في الدين والنصوص الدينية والقضايا المتصلة بها، انطلاقا من النظرة الظاهرية لتلك الأمور، فعلم النفس مثلا اقتطع من تلك الظاهرة وجهها الذاتي، وتناول بالتحليل والتعليل الخبرة الدينية كما يعيشها الناس، وحدد"هذه الخبرة الدينية بما هي مجموع بنى ذهنية ودوافع وأنماط سلوكية، ومواقف وتصورات أحدثها في نفسية الفرد اعتقاده بالله وانتماؤه إلى المجموعة الدينية "[506] .

---

[505] – محمد أبو القاسم حاج حمد ، منهجية القرآن المعرفية ، أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية ، دار الهادي للطباعة والنش والتوزيع ،ط01 2003م ، بيروت ، لبنان ،ص 83-84

[506] – الخوري بولس ، في فلسفة الدين ،دار الهادي بيروت لبنان 2002م ص23

كما أن علم الاجتماع اقتطع من الظاهرة الدينية وجهها الموضوعي وتناول"بالتعليل والتحليل التصورات المشتركة والأنماط السلوكية الجماعية، ونظام الفرائض والنظم التي تتميز بها حياة المجموعة متى اعتقدت بالله "[507] .

وتناول علم التاريخ نشأة الأديان، وأشكالها وتحولها وانتشارها في إطار الحياة الاجتماعية من خلال النظرة المقارنة لتاريخ الأديان، وهكذا مع باقي المعارف والعلوم المعاصرة ، التي جعلت الفكر الديني منطلقا لها، وبخاصة النص الديني .

فالتصور الحديث لا يفترض الدين رسالة وخبرا، بل يفسره بوصفه حقيقة مستقلة، وموضوعات هذا التصور لا علاقة لها بصحة الرسالات الدينية أو بطلانها "إن وصف الظواهر الدينية وتفسيرها من أهم أهداف البحث في الرؤية الجديدة للدراسات الدينية، بينما نجد في الرؤية التقليدية أن البحث الديني يستهدف تعاليم الدين وتفسيرها وتبريرها والبرهنة على صدقها[508] .

ب-عامل الدراسات الإستشراقية حول الدين، والإسلام منه بخاصة، إذ وجه ذهنية الكثير من الدارسين المسلمين المعاصرين في البحث عن الظاهرة الدينية وأصبحت نتاجات المستشرقين "أنموذجا معرفيا" لكثير من الدراسات اللاحقة لباحثين مسلمين أصحاب خلفية معرفية غربية في البحث عن الدين والنص الديني . فالفكر الحداثي "كان متأثرا بالاستشراق من الناحية المنهجية فهو يناقش القضية الدينية وفق رؤية استشراقية سسيولوجية تاريخية تسيطر عليها لغة الاستشراق"[509] .

ج-عاملا الزمان والمكان، حيث اعتبر الكثير من الباحثين المسلمين المجددين، أن المعارف الدينية للمسلمين أصبحت من الماضي، مؤكدين على وجود مسافة فكرية واسعة بين ما أصله القدماء وبين المعتقد الديني السائد في المجتمعات المعاصرة، وهذا ما يتطلب من وجهة نظر هؤلاء النظرة التاريخية للدين وتطوره واعتبار ما أنتج على نمط الماضي، يجسد موقفا محافظا وماضويا."يقف المسلم المعاصر بين زمنين يتباعدان بوتيرة متسارعة : زمن التأسيس الروحي للإسلام في حلقته القرآنية زمن التنزيل الأول على محمد

---

[507] – الخوري بولس ، في فلسفة الدين ،ص23-24

[508] – أحمد قراملكي ، تعريب سرمد الطائي ،مناهج البحث في الدراسات الدينية، معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية ،ص85

[509] – علاء هاشم مناف ، إبستمولوجيا النص ، بين التأويل والتأصيل ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ، لبنان ، 2011،ص213

صلى الله عليه وآله وسلم، من جهة وزمنه الخاص المزدحم بالنصوص والتساؤلات والتحديات، من جهة ثانية، وبين اللحظتين التاريخيتين تقف سلسلة من الأفهام والأنساق المعرفية التاريخية، تحول بين المسلم المعاصر وبين التجو بة الروحية للجيل الأول من المسلمين بالمعنى الخاص للكلمة "[510].

فهذه العوامل وغيرها بلورت بروز ظاهرة القراءات المعاصرة والمتحررة للفكر الديني وللنصوص الدينية ، لعل أبرزها كما درسنا في المبحثين السابقين ، محمد أركون ، ونصر حامد أبو زيد .

1- **ملاحظات منهجية على مشروع أركون** :

1-1- محمد أركون واحد من أهم المتعاملين مع كتابات المستشرقين في الوقت الذي ادعى نقده لهم وتأسيسه لرؤية مغايرة لطرحهم، فهو يعترف لهم بالجميل وممتنا لهم على الجهود التي بذلوها في دراسة التراث الإسلامي، يقول: "أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال "يوليوس فيلهاوزن " و"هوبير غريم" و"تيودور نولدكه "و"فريدريك شوالي" و"جولدسيهر" ...كما وينبغي أن نحيي جهود تلامذتهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال "رودي باريت" و"بلاشير" و"وليام وات "....إلخ "[511] ، والغريب أمام هذا الاعتراف لهؤلاء، مع أن العديد منهم عرفوا بالتحامل على الإسلام، فأين الموضوعية والعلمية التي يتوخاها أركون ؟.

1-2- إن محمد أركون لم يتأثر في شخصيته بالمذاهب والأشخاص، بقدر ما أخذ بالأفكار والمفاهيم والعلوم، وإن كان استثماره لكل ذلك قد جاء بشكل مكثف وغزير، بحيث يصعب ضبطه، ذلك أن قارئ أركون: "يكاد لا يتبين خطابه المستقل الذي يتميز به عن الخطابات الأخرى لكثرة اللغات التي يتحدث بها والمناهج التي يستخدمها والأعلام الذين يتقمصهم ومن فرط ما يحشده من المفاهيم والأدوات لنجد أنفسنا مع نص بسيل لا يتوقف من الإحالات إلى مختلف المراجع والمناهج"[512]، هذا الأمر أوقع أركون في نوع من الدعاية للمناهج الغربية .

---

[510] – عدنان المقراني ، التجربة الدينية والنص من التنزيل إلى التنزيل الثاني ، قضايا إسلامية معاصرة ، العدد 47-48،صيف وخريف 2011، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ،ص4

[511] – محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ،ص32

[512] – علي حرب ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ،ط4، 2005،ص84

1-3- محمد أركون كما أعلن كم من مرة هو عن نفسه وعن طبيعة مشروعه أنه لا يجد براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها، ولا يعطي حلولا نهائية للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش أو شق طرق للبحث أو تقديم اقتراح فرضيات للعمل"[513]، فهو بهذا لا يقرر مذهبا ولا يبني نسقا علميا، فأين العلمية في قراءته التي تقتضي الوقوف على النتائج لبناء النظرية ومنها تأسيس للقانون ؟.

1-4-أما القضايا التي أثارها أركون بخصوص"الظاهرة القرآنية"بدء من التسمية فهي ليست بريئة "لأن التسمية الأخرى (القرآن) مثقلة بالشحنات الإيمانية ،لا تساعد على القيام بمراجعة نقدية ،تحتاج إلى تفكيك ،إن أركون يتضايق من كل شيء له علاقة بالإيمان، من هنا يأتي حرصه على تسوية كلام الله تعالى بكلام البشر وهذا ما لا يقبله عاقل من أي ديانة كان "[514].

1-5- إن أركون وفق تقسيمه لقراءات القرآن إلى القراءة الإيمانية، وحمل بشدة عليها، سؤال ملح يطرح نفسه، ما الفائدة من قراءة القرآن إذن إذا كان الإيمان ملغى من دائرة التفكير القرآني، بل هل يصبح للقرآن أية دلالة إذا فرغ من مسألة الإيمان وهي أعظم مسألة في الاعتقاد الإسلامي، إن القراءة "الأركونية" للنص القرآني تفريغ النص من مضمونه الاعتقادي و التشريعي والأخلاقي، وتحويله إلى وعاء فا غ مهيأ لكل قارئ أن يصب فيه المعاني والمقاصد التي يراها

1-6-يشيد أركون بالقراءة الألسنية ويعدها "فتحا مبينا" في الدراسات المعاصرة ويراها الأنسب للقرآن، واختارها في قراءته لسورة الفاتحة، وغيرها من السور[515] والعجيب أنه يقر بأن المدارس الألسنية لم تبلغ من النضج ما يؤهلها لقراءة من هذا الحجم، وهذا ما يفسره قوله" ومن المعلوم أن مدارس علم الألسنيات هي الآن في طور التشكل والبلورة "[516]، إلا أنه مع إقراره بأنها لا تزال في طور التشكل "يقدم على توظيفها وإسقاطها على القرآن في كثير من قراءاته الإسقاطية، وهو ما يقلل القيمة العلمية

---

[513] - علي حرب ، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضار ، المغرب ، بيروت ، لبنان ،ط2،2000،ص126

[514] -أحمد بوعود ، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون ، ،ص154

[515] - ينظر محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص111 وما بعدها

[516] - المرجع نفسه ،ص 121

لهاته القراءات، ويشكك في سلامة النتائج المحصل عليها عبرها "[517]. والأكثر غرابة أن يصدر من أركون وهو الذي يدعي الصرامة والعلمية قوله "نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية، وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى الكتابات المقدسة "[518] ما يعني أن النتائج محكوم عليها من قبل بالنقصان والضعف .

1-7- وقصد الحصول على أكبر مستوى من التجرد والحياد، عمد أركون إلى تعويض لفظ "القرآن" و"الآية" بمصطلحات أخرى ، مثل "المدونة النصية "[519]، "والمنطوقة اللغوية"، ويرجع سبب ذلك بحسبه إلى ما تحمله تلك المصطلحات الأصيلة من شحنات لاهوتية ، تقف حاجزا أمام الدراسات النقدية .[520]

إن محاولة اسقاط معطيات العلم الألسني على الوحي، بمصطلحات أخرى وليدة حقل معرفي مختلف، دون الاستعانة بالأدوات التقليدية للتفسير والشروط اللازم توافرها في المفسر أو مؤول النص القرآني كعلم أسباب النزول والمحكم و المتشابه، والناسخ والمنسوخ وغيرها من القواعد فمثل هذه القراءة ليس لها أن تتجاوز علوم القرآن مهما امتلكت من المناهج الحديثة لأن هذا مدعاة إلى التسيب في فهم النصوص، فضلا على أن المناهج نفسها "تعتبر موضوعا إشكاليا في جميع المعارف النظرية عامة، والإنسانية منها خاصة لصعوبة تحديدها بدقة وبموضوعية من جهة ، ولعدم امكانية حسم تعددها أو وحدتها في تلك المعارف من جهة أخرى"[521].

1-8- تنزع القراءة الألسنية عند أركون بإفراط إلى إسقاط خصائص النص الأدبي البشري على النص الديني، وإلغاء كل مميزات النص الديني، حتى باتت خصائص المرسل مصدر النص مطابقة عنده في الحالتين، وحيث إن النص الأدبي الذي أنتج في سياقات معينة يصعب إيجاد الانسجام في متنه، إذا

---

[517] - الحسن العباقي ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون ، أنوار للنشر والتوزيع عبد الرحمن لفقيه ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط01،2010،ص252

[518] - محمد أركون ، القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 112

[519] - مصطلح لساني يقول عنه هاشم صالح ، مترجم كتب أركون للعربية ، "المدونة هي المصطلح العربي المقابل للمصطلح الفرنسي(Corpus) وكان يمكن ترجمته بالمجموعة النصية ، فالقرآن مشكل من مجموعة نصوص (أو سور) مختلفة الطول .هامش المترجم : محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 114.

[520] - ينظر هامش ، محمد أركون ، القرآن من التفسير إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 119

[521] - مصطفوي محمد ، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره ، ،ص12

استمر تأليفه ردحا من الزمن، نظرا إلى فعل الزمن والمكان في الإنسان المبدع ، فكذلك الشأن في القرآن الذي يقول فيه أركون"قد يبدو غير معقول أو الممكن أن يكون الخطاب القرآني متجانسا و منسجما، خاصة إذا علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما "[522]، والمتمعن في مثل هذا الطرح عند أركون يرجعه إلى مبدئه ومقولاته في محاولة التسوية بين القرآن الكريم وكل الخطابات النصية ، وبالأخص منها الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل)، والتي أخضعت للدراسات النقدية وصل من خلالها علماء اللاهوت الغربيين إلى اعتبارها نصوصا ليست "وحيا إعجازيا بل كانت نتاجا رائعا للخيال الإنساني الخصب ...جرى تصورها على مدى جيلين أو ثلاثة أجيال، قبل نحو ستة وعشرين قرنا "[523]، كما ذهب الفيلسوف اليهودي سبينوزا في رسالته المشهورة "رسالة في اللاهوت و السياسة" إلى نفي صفة الكتاب المقدس بالسماء، وعده كتاب تاريخ وأنه "جمع من خلال روايات موجودة عند كتاب متعددين، وفي بعض الأحيان كان يقتصر على نسخها ونقلها دون اللجوء إلى فحصها أو ترتيبها "[524].

إن تجاهل أركون لخصائص النص القرآني يضعه في محل انتقاد شديد وإذا كان علماء اللاهوت الغربيين قد أرجعوا الكتب المقدسة لديهم إلى النتاج الإنساني، فهذا ما لم يحصل مع القرآن، إلا من خلال أركون، فالثابت عند المسلمين أن النص القرآن كتاب سماوي، ولم يصلنا أي رأي أنه أنتج من قبل أشخاص معينين، بل حتى من النبي محمد صلى الله عليه وسلم نفسه، وهي النتيجة التي يرفض أركون التسليم بها "منقبا عن تاريخ مشترك لمجتمعات الكتاب المقدس، بحسب تعبيره، ومصرا على سحبها على القرآن الكريم مع استحالة الطعن في ربوبيته وأحادية مصدره"[525].

1-9- يفترض الخطاب "الأركوني" وجود مشكلة تعترض سبيل فهمنا للنص القرآني، وتتحدد هذه المشكلة في وجود فرق بين النص المقروء في زمن نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم، وبين النص المكتوب بين دفتي المصحف ويصرح أركون بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائدا أيام النبي.

---

[522] - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص 114

[523] - إسرائيل فنكلشتاين ، نيل إشر سيلبرماين ،التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، رؤية جديدة لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة على ضوء اكتشاف علم الآثار ،ترجمة وتعليق ، سعد رستم ، الأوائل للنشر والتوزيع \ن سوريا ،ط2005،01،ص23

[524] -سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة ،ترجمة وتقديم حسن حنفي ، مراجعة فؤاد زكريا دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط1997،04 ،ص 283

[525] - الحسن العباقي ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية ،ص256

والقراءة التاريخية تدعو إلى تفريغ محتوى النص الديني من مفاهيم العالمية والاطلاقية ونزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغية الالتفاف على حقيقة كونية القرآن من خلال إحالته إلى التاريخ، والنظر إليه باعتباره نصا تاريخيا محكوما بشروط تاريخية وظرفية يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزله، وتفسير معانيه تفسيرا تداوليا قاصرا من خلال الخوض في مسألة "أسباب النزول"و"الناسخ والمنسوخ "و"المكي والمدني" وغيرها من القضايا.

فالغاية من "رأ خنة" الخطاب القرآني بحسب تعبير أركون هي العودة بالقرآن بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية، اللغوية والاجتماعية والسياسية، الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي وهذا الجهد يجد مشروعيته في القول بأن القرآن الكريم خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان، وبناء على ذلك فما جاء فيه من عقائد وشرائع تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهذا التبدل لا يقصد منه هنا المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعني به عدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو وقتي، بمعنى أنه جاء لوقت قد مضى، ولم يعد يتلاءم مع الوضع الحالي، وبالتالي، يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب الوضع المستجد! ،ذلك أن قراءة النص القرآني كنص محكوم بسقف التاريخ والثقافة من شأنها أن تكشف لنا عن الخلفية السياسية والثقافية للتلاعبات الفكرية، وهذا النقد سوف يساهم في تعرية النص.

لقد وقع أركون وغيره من الحداثيين في التباس كبير، خلطوا فيه بين مستويين من المعرفة الدينية.المستوى الأول وهو الوحي، فكل ما أوجده الله تعالى وشرعه، بصفته شريعة ودينا كان في دائرة الوحي، وتكون معرفته معصومة لا يشوبها شائبة فكل ما يرجع إلى الوحي فهو معصوم، وتلقيه يكون تلقيا معصوما "يرافق المراحل الثلاث للعصمة : العصمة في مرحلة التلقي والعصمة في مرحلة الحفظ، والعصمة في مرحلة الإملاء، فالوحي معرفة يلهمها الله لنبيه دون سواه، ويترتب على ذلك، أن ألفاظ القرآن ومعانيه هي عين الوحي الإلهي، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يفهم الوحي نفسه من دون اشتباه[526] أما المستوى الثاني فهي المعرفة النقلية، وهو مجالها غير مجال الوحي، وليست معصومة، وهي المعرفة التي تتشكل خلف ستار عبارات الوحي والآيات الإلهية والمراد من النقل: "هو إدراك البشر وفهمهم للوحي وليس الوحي نفسه، ذلك أن الوحي نفسه متيسر فقط للأنبياء المعصومين عليهم

[526] –جوادي الآملي ، منزلة العقل في هندسة المغرفة الدينية ، تنظيم وتحقيق ،أحمد واعظي ،مركز منشورات إسراء ، قم ، إيران ،ص 19

السلام، وما هو بين أيدي البشر العاديين هو فهم وتفسير للوحي"[527].وهذا الخلط بين المستويين جعل القول بالتاريخية يصدق على المعرفة الوحيانية كما على المعرفة النقلية وهذا أصل الإشكال .فإذا قلنا بتاريخية القرآن، فهي– حتى على مستوى قبول هذا الإدعاء –لا نجد من يستوعبه إلا المعصوم وهو النبي صلى الله عليه وسلم .

2- ملاحظات على أبوزيد:

2-1- بين النص الديني والنص الأدبي : إذا كان النص القرآني نصًّا لغويًّا من حيث بيانه وبلاغته، ومن حيث إمكاناته اللغوية والجمالية، فإنَّ الظروف والغايات التيو جد من أجلها هذا النص تستدعي قراءته قراءة ملمَّة بجميع الجوانب، حذر اختزاله، فالدراسة اللسانية اللغوية مثلاً للنص القرآني – وإن أنارت جوانب من هذا النص– فإنَّها ستكون قاصرة عن إدراك الإطار الشمولي "الغائي" للنص .

ثم إنَّ تناول النص القرآني بالدراسة وفق مناهج قراءة النصوص الأدبية كما تشكَّلت في ثقافاتها الأصلية، يلغي الفوا ق بين النص الديني والأدبي، تماما كما قد يتجاهل الناقد الفوارق بين نص إعلامي ونص شعري مثلاً ولاء لقالب منهجي معين. و يمكن ببساطة اكتشاف فروق جو هرية بين النص الديني –المحكم منه خصوصًا– والنص الأدبي، يتحتم على الدارس المو ضوعي إدراكها ومراعاتها. إن عددا من الخصائص تقو ب بين النص الأدبي والنص الديني والفلسفي، وربَّما كانت بعض التصورات الأدبية ناتجة أساسًا عن التباس النص الديني والفلسفي بالنص الأدبي حيث يكون استعمال اللغة استعمالاً يخرج بها عن المألوف للوصول إلى درجة التعبير المجازي والاستعاري، لكن هذه الخاصية ليست كافية للتسليم بأن النص الديني أو الفلسفي يستدعي نفس التأويل الذي نمارسه على النص الأدبي.

إن النص القرآني –بوجه خاص– يحمل خصوصية تميزه وتمتد به في عمقه الغيبي والتاريخي ليتواصل مع مسيرته في الماضي والحاضر والمستقبل ويجمعها في خيط واحد، " لأنَّ النص القرآني يحمل صفة اليقين المطلق، وكل ما عداه يدور في فلكه، بينما يتحدَّد فضاء النص الأدبي عند لحظةٍ ينتهي فيها ليبدأ نصٌّ جديد.. والنص الديني فعلٌ في التاريخ، فعلٌ امتدادي يحمل طابع السيطرة المطلقة على

---

[527] -المرجع نفسه ،ص181

الأفكار الأخرى، وهو رؤية ذات نزعة نهائية للعالم تُفسِّره وتغيِّرُه، بينما يحمل النص الأدبي محدوديَّته في التفسير والتغيير، ويحمل أيضًا نسبيته الذاتية والتاريخية"[528].

2-2 – إن للنص استقلاليته الخاصة به، التي تجعل منه مجموعة من العلامات المغلقة التي لا يمكن فك معناها إلا من خلال دراسة العلاقات القائمة بين عناصره اللغوية والدلالية المكونة له فـ "إذا كانت العربية هي هوية القرآن اللغوية فإن النص القرآني له خصوصيته اللغوية التي لا يمكن الكشف عنها إلا من داخل النص وليس من قواعد اللغة ومبادئها "[529]، ذلك أن النص القرآني كان جامعا لأنواع القول السابقة دون أن ينخرط ضمن أحد منها ، جعلته "ينمو في فضاء متعدد الاتجاهات، وأوجد في القرآن خاصية تهديمه للفروقات الأدبية وجمعه لأنواع الكتابة جميعا، فلم يتردد في كتابة ما سبقه بشكل مختلف ، مضيفا إمكانيات إلى النحو ومستحدثا طرائق جديدة في الربط بين العبارات ، واصفا نفسه في الوقت ذاته بأنه خاتمة الرسالات السابقة ، وخاتم الكلام ، مقدما نفسه بوصفه كتابا شاملا كاملا "[530].

يكتسب النص الديني في الإسلامي ومنه النص القرآني أهمية بالغة ليس لكونه نصا مقدسا فحسب يمثل ارتباط السماء بالأرض ، وإنما لما يمثله من نمط معرفي متميز وفعال في كل مساحات المعرفة التي تفرضها الضرورة الزمنية ، ومن هذه الزاوية يمثل النص القرآني أول تمايز بينه وبين الأشكال المعرفية التي تعارف عليها البشر ، ولأن النص في التصور البشري مهما امتلك من تناسق ومتانة في الدلالة إلا أنه محكوم بعوامل الزمن التي تفرض تطورا دلاليا للنص ، وهذا جوهر النظرة الهيرمونطيقا ليصبح النص عندها معبرا عن المعرفة وليس منتجا لها ، أما في التصور الإسلامي فترتكز المعرفة على النص ليس بوصفه مستنبطا للمعرفة فحسب بل ومنتجا لها أيضا " فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفا ضمن جناس وطباق، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى(مصطلح دلالي) متناهي الدقة، فلكل

---

[528] – بوراس، محمد: «محمد أركون ومشروعه النقدي». بحث منشور في موقع الويب:
http://alarabnews.com/alshaab

[529] – وجيه قانصوه ، النص الديني في الإسلام ، من التفسير إلى التلقي ، ص288

[530] ـأدونيس ، القرآن وآفاق الكتابة ،ص 19-36

كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافا للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة "[531]،

فإذا كانت اللغة في المفهوم الشائع وما تحمله من خصائص، ترتبط ارتباطا مباشرا بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور فكل أمة تتكلم كما تفكر ، وهذا جوهر الهرمونيطيقا أو التأويلية المعاصرة، فإن اللغة في التصور الديني – ومنه التصور القرآني خاصة– ينبغي أن لا تأخذ على عواهلها " فالقرآن الكريم يقول{مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَـٰذَاۖ}[532]، فكلمة الصلاة لا تعني غير الدعاء..ولكن في القرآن لها معنى خاص : أقوال وأفعال ودعاء، متفتحة بتكبير مختتمة بتسليم ، ولذلك اضطر الأصوليون أن يقولوا : الصلاة حقيقة في الدعاء مجاز، في أقوال مفتتحة بتكبير مختتمة بتسليم ،فأدخلوا المجاز كوسيط، وبعضهم قال:لا الصلاة حقيقة شرعية، نقلها الشارع من الغة إلى الشريعة لتصبح حقيقة شرعية "[533] .

2–3 رفعت البنيوية شعار "موت المؤلف" بصفته مؤسسا للنص، وأنزلته إلى مجرّد ناسخ للغة، وقطعت بذلك كل الصلات الفاعلية بين المؤلف والنص، ممهّدة بذلك لإعلان ولادة القارئ. فالمؤلف مجرد مستخدم للغة، واللغة هي التي تتكلم وتبدع المعنى بالارتكاز إلى أفق القارئ الثقافي وظرفه الواقعي. وبإخضاع النص للقارئ ينكشف لنا حتمية ارتهان التنزيل الإلهي للتأويل البشري بحيث يمكن القول بأن القرآن قد تأنسن، ذلك أن النص القرآني بمجرد أن يحتك بالعقل البشري يدخل في دائرة الفهم الإنساني ويخضع للسيرورة التاريخية والاجتماعية المحكومة بالخبرة الآنية والتجربة المرحلية والموقف النسبي الذي تمليه ظروف العصر مما يلغي وجود تصور ثابت للإسلام "فالمعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة ، أما الشريعة الخالصة ، فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل"[534]

---

[531] – محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية ، ص97

[532] –سورة هود ، الآية 49

[533] – طه جابر العلواني ، منهجية التعامل مع القرآن الكريم ،قضايا إسلامية معاصرة ، العدد 06 ،1999، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العراق، ص 169

[534] – سروش عبد الكريم ، القبض والبسط في الشريعة، تر: دلال عباس ،ط1، دار الجديد منتدى الحوار العربي ، بيروت، لبنان، 2002 ، ص 30

والمعضلة هنا تكمن في أننا لسنا مخولين بالحديث عن المعنى بوصفه عنصرا قرآنيا ثابتا قابلا للاستهلاك والتوظيف، وإنما يمكن أن نتحدث عن حقيقة النص المتمثلة حصرا بفهم القارئ وقراءته له، فنتحدث عن إنتاج القارئ وإبداعه الحاصل من خلال تراكم معرفي يضفي على النص أبعادا جديدة لم تكن منظورة من قبل، وهذا يعني أن حقيقة النص وروحه مختزنة في داخل الإنسان، وأن الإنسان بوصفه قارئا للنص مكلف باستخلاص المعنى الحقيقي فيه بما يتناسب وروح العصر.ف"المعنى واقعا أوسع من المعنى الذي قصده المؤلف وذلك لأن الآفاق التاريخية للأشخاص متفاوتة، بمعنى أن لكل شخص تجربته عن ذاته وعن العالم تختلف عن تجارب الآخرين، وهذا ما يساعد بدوره على تباين المعاني التي ينتزعها الأفراد من النص الواحد"[535]، بهذا تتمثل حقيقة النص في نطاق الشرح والفهم فحسب، أما شكل النص فيغدو بمثابة الجسد الذي لا معنى له، ولا حياة له بدون الروح.وبعبارة واحدة علينا أن ندرك أن "فهم النص" قد نسخ "النص" وأنهاه.

بعد "موت المؤلف" على يد البنيوية، أعلنت التفكيكية لاحقا "موت النص". و بذلك أصبح القارئ بمفرده متحكما في المعنى، فهو الذي يسهم في إنتاج النص، ويضفي عليه المعاني والدلالات. و يصبح النص بمثابة حقل ثري بالدلالات المضمرة والمعاني الخفية. ومهمة القارئ هي في أن يجري على النص عمليات حفر وتنقيب ضمن سيرورة لا تعترف بحد نهائي يستقر عليه الفهم، وهذا ما يضفي المشروعية للتأويل باعتباره يعمل في مجال مفتوح غير قابل للاختزال. وحينئذ لن يكون هناك أي نص بمنأى عن التأويل، بما في ذلك النص القرآني نفسه والذي يحو ي على مخزون دلالي هائل وفضاء إيحائي حافل بإمكانيات القراءة إلى جانب كونه نصا متشابها حمال أوجه. وتنبع مشروعية التأويل من الفراغ الذي أصيب به النص وأفقده ثقل المركز، وحوّله بذلك إلى إشارات ودوال تحتاج الى مرجعية تضفي عليها المعنى .

أمام هذا التطور الملحوظ في المناهج الألسنية، بات النص القرآني وفق النظرة الهرمينوطيقا خارج صناعة المعنى،فهو مستقيل،كما أصبح الله مصدر النص الغائب الأكبر في نصه،ولو أدرك الحداثيون أن "صورة الغياب علامة على جلال المرسل، وإشارة إلى تفلت الخطاب من كل تحديد ، لأن الحضور إقبار للخطاب و قتل لجمالياته اللامتناهية ... وتعدد القراءات التأويلية للخطاب القرآني ، هي تعبير لا عن

[535] – شبستري محمد ، الاجتهاد الكلامي ، قضايا إسلامية معاصرة ،دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت ،ص 68

زمن نزوله وإنما عن زمن تلقيه ...إذا كانت الدلالة القرآنية تستجيب لحضور القارئ ، في زمنه الخاص ، فلأنها دلالة صائرة وليست منتهية ومهاجرة في الزمن وليست ثابتة فيه ، حية متحركة ، وليست ساكنة "[536].

الخاتمة

[536] – عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي، ط01، منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،2008م ، ص420

ها نحن نصل إلى الطرف الآخر من الدراسة ، وهو طرف خلاصتها ونتائجها ،وها نحن ملزمون بتكوين نصها تكوينا جديدا ، نلاقي بموجبه بين ما فرقناه في فصولها ومباحثها ملاقاة تتجاوز ذلك التفصيل ، سعيا إلى ما يمكن أن يكون نسخة أخرى لهذه الدراسة ، وهي موزعة على نقاط متتالية :

1- أكدت التجربة التاريخية، وأكدت الطبيعة البيانية لمعجزة النبي الخاتم محمد (صلى الله عليه وسلم) أن حضارتنا حضارة «نص» قامت على قاعدة ذلك النص ولا يمكن أن تُبعث من جديد وتسود مرة ثانية في عالمية جديدة إلا من خلال قراءة جديدة، فعليها مرة ثانية «أن تقرأ باسم ربها» وتقرأ وربها الأكرم الذي علم بالقلم و سيبقى عنوان حضارتنا ونهضاتها قراءات متجددة للنص القرآني المنطوي على كل حقائق الكون والتاريخ والإنسان، المتضمن لأسرار الوجود والحياة وما بعد الحياة.

2- والذي ينظر للقرآن حلقة من حلقات التراث الديني للمسلمين سيسجن نفسه في دائرة تاريخية النص القرآني، وسيلغي من اعتباره البعد الغيبي، ويخضعه بالتالي لآليات وأدوات البحث نفسها التي يعتمد عليها في فهم النصوص الدينية التاريخية، وسينطلق في رؤيته للقرآن من مقاربته إياه بوصفه أحد الكتب المادية المقدسة، دون تدقيق وتمييز بين القرآن وسائر الكتب الأخرى عموماً والعهدين خصوصًا. هذه الرؤية ستقود صاحبها لتطبيق الهرمنيوطيقا الغربية لفهم القرآن كما هو شأن التأويل في الفكر الغربي.

وهنا تكمن المفارقة التي استعصى على الكثير استيعابها خاصة من أنصار الاتجاهات الحداثوية في التفسير: كيف يمكن لكتاب أو نص نزل في مكان وزمان محددين، ورصد حركة أمة تشكلت تدريجيا ولاحق نشأتها وحركتها وقيامها وهجرتها ودولتها.. أن يبقى صالحاً عصيا على التقادم والتلاشي!

لقد غاب عن أولئك البعد الغيبي في القرآن ومصدره المتعالي على التاريخ والزمان والمكان فالقرآن وإن كان تاريخيا في حركة نزوله وأسبابه ومن حيث رعايته للنبي وأمته طوال مدة التنزيل (23سنة) لكن من حيث مصدره الإلهي هو غيبي متعالٍ.

هذه الطبيعة المزدوجة «كالازدواجية في الإنسان: (مكان + زمان + مادة) + روح).بين التاريخية والتعالي: التاريخية (زمان + مكان + حوادث وظروف مادية) والتعالي (منشؤه الغيبي)، هذه الازدواجية هي التي منحته القدرة على التجدد دائماً والاستمرار في العطاء والهداية والتعليم.

3- اصطدمت المدارس الحداثوية مع المقاربة الأولية لحقيقة القرآن من خلال المنهج ،فالمنهج لا بد أن يتماهى مع موضوع البحث فكيف ندرس كتابا يغطي كل الأبعاد من جهة مضامنية ويتحرك في أكثر من أفق: لساني، تشريعي، تكويني، بمنهج أدبي أو هرمنيوطيقي، أو تفكيكي... إلخ.

4- والناظر لآليات الفهم والتفسير للنص القرآني التي تراكمت عبر حقب متتالية، التي تتماوج في الساحة المعاصرة تتجاذبها تيارات بين طرفي نقيض، بين مركزية تاريخية، تحرك النص ضمن أفق تاريخي، لا يحتمل النص فيها غير تجلي واحد، قد تجسد وتبلور في التجربة الأولى، وحينها ليس أمام الواقع إلا أن يتجاهل عامل الزمن الذي يفصل بينه وبين ماضيه، وفي مقابل ذلك مركزية الحاضر وعصرنة الماضي، في صورة فكرية تلاحق حتى صرخات الموضة، وبينهما أنماط ثقافية متذبذبة، بين مركز الدلئرة الأولى والثانية، كما أن الوسطية ليست هي الخيار الأمثل، لأن المشكلة لا تدور حول التفريط أو الإفراط، وإنما في نفس تحريك النص القرآني حول هذه المركزيات، فليس الماضي أو الحاضر هو مرتكزاً لفهم النص، وإذا أمعنا النظر في هذه المركزيات نجد أن أساس المشكلة في المعرفة الإسلامية ترجع إلى البحث عن مركزيات لإحالة فهم النص خارج عن إطار النص، بمعنى أن النزاع بين التجديديين والتقليديين هو نزاع خارج عن اختصاصات النص، فالنص قضية محايدة لا ينتسب إلى زمان أو مكان محدد حتى يكون النزاع بين أن يدور النص حول الماضي أو الحاضر، وإنما لا بد من البحث عن مركزية أخرى تتمتع بنفس حيادية النص، في رؤية تكاملية تنظر لكل الوحدات الزمنية في أفق عرضي واحد، ليس لأي وحدة حق الأولية أو المحورية، كما الشمس تشرق بضيائها على الواقع دون أن تمتاز فترة زمنية بخاصية تجعلها مركزاً للشمس. وبهذا نسجل أول ملاحظة منهجية أمام التيارات الإسلامية التي انطلقت من الماضي أو الحاضر لفهم النص، لأننا لا يمكن أن نصل إلى فهم للإسلام في عمق مراده، ونحن نحتجب عنه بحجاب

الزمان والمكان، فكما أننا لا نبصر الشمس بالواقع، وإنما الواقع هو الذي يُبصر بالشمس، فكذا لا يمكن أن نبلور الإسلام برؤى زمان أو مكان معين، وإنما الواقع هو الذي يجب أن يتبلور ويتشكل وفقاً لرؤى الإسلام، ولا يتحقق ذلك إلا بإيجاد مركزية للفهم تمتلك نفس حيادية النص، لتخرج من سلطة الزمان والمكان، لأن الإسلام كإرث تاريخي أو كفهم معاصر، ما هو إلا محاولات لفهم النص القرآني وفق معطى زماني ومكاني، فالتحفظ الذي نبديه هو في التفكيك بين ما يحمله النص من معنى، وبين المعاني التي أنتجتها تجارب ضمن معطيات خاصة لفهم النص، وهذا لا يعني تجاوز ما قيل وإنما عدم الوقوف عنده واعتباره الصورة المثالية والنهائية للإسلام، فاكتشاف هذه المحورية في نظرنا هو مساهمة كبيرة في حل مشكلة المعرفة الإسلامية، وهذه الدراسة هي رسم للخطوات الأولى أو هي فتح الباب لإثارة هذه المشكلة .

5- ولكي تكون لنا انطلاقة جديدة في فهم النص القرآني، لا بد أن نبحث عن تلك الآليات التي تكشف عن القيم والسنن المبثوثة فيه، لأنها الكفيلة بجعل القرآن مشرفاً ومهيمناً على الزمان والمكان، فالضرورة الموضوعية تجعلنا أمام خيارين أولهما أن يتشكل النص وفق الواقع الزماني والمكاني، وبالتالي يصبح النص أسير ذلك الزمان والمكان ومن ثم التراث الذي يقف حاجزاً أمام البنية التطورية للنص، وإما أن يتشكل الزمان والمكان وفقاً لمعارف الوحي، وذلك عندما يمتلك النص خاصية إشراقية تسمح بحرية الحركة للواقع بكل مكوناته في أفق عقلي يستوعب كل خصوصيات المرحلة، وفي هذه الحالة لا بد أن تكون تلك البصائر، القيم، السنن، الحكم، واضحة ومترتبة في شكلها الهرمي لكي تتحقق مركزيتها ويصح الرجوع إليها، وهذا ما لم تهتم به المنهجيات التفسيرية والتأويلية.

ولكي تتضح تلك المركزية لا بد من نقاش حول الآليات المطروحة لفهم النص في الفكر الإسلامي وهي التفسير والتأويل والقراءة، ثم نبين أن الحدود الغامضة بينهما كانت وراء إشكالات المعرفة الإسلامية وبخصوص فهم النص مما قلص حدود الاستفادة منه،نلاحظ ذلك مثلا في اختلاف مفهوم التأويل في الحقل المعرفي الإسلامي من هذه الدراسة.

6- هناك أكثر من عامل لا بد من أخذه بعين الاعتبار في بناء منهج أو أي اختيار آخر في فهم بنية القرآن الكريم.

أولاً: المصدر المتعالي لكتاب الله العزيز.

ثانيًا: تنوع المحتوى القرآني،فهو يغطي قضايا الطبيعة، والإنسان،والمجتمع والتاريخ والألوهية، والنبوة، والمعاد والآخرة، والغيب،والملائكة، والماضي والحاضر .

ثالثًا: الهدف المركزي لهذا الكتاب هداية الناس والعالمين وإخراجهم من الظلمات وهي الغاية التي تسبق كل غاية يراد منها الوصول إلى مراد النص

رابعًا: الموقع الوجودي الخاص لهذا الكتاب فهو ليس كأي بيان آخر،وليس مجرد ألفاظ تحكي عن معان ومكنونات في نفس المتكلم فحسب. من هنا نستغرب من ادعاء بعض الحداثيين أن فهم القرآن الكريم متاح لكل من يفهم اللغة العربية، وكأن القرآن مجرد نص أدبي صرف عابر. لقد أغفل هؤلاء أن عملية الفهم يشترط فيها إلى جانب الاعتقاد بهذا الموقع الوجودي للقرآن الكريم وراء الوجود اللفظي الحسي والكتبي للقرآن، امتلاك الصفاء القلبي والروحي((أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ))[537]، ((كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ))[538]

إن خصوصية التعالي وألوهية المصدر القرآني والطبيعة الفريدة لكتاب الله عز وجل، تستوجب هذه القابليات التي تصبح ملازمة المفسر أو القارئ للنص القرآني .إذاً لا بد من سنخية بين طبيعة القرآن المعنوية (في بعدها الغيبي) وشخصية المفسر ليصل إلى روح القرآن وجواهره ومعانيه ((أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ))[539]

7- الخلفيات الفكرية التي وجهت بشكل أساس القراءات الحداثية للقرآن الكريم، أي تلك التي تتوسل بكل ما هو حداثي، ينتمي إلى عالم الحداثة الغربية، من علوم، ومناهج، وآداب، وفنون، وفلسفات، ونظريات... وغير ذلك. سواء من منطلق كون النصوص الدينية المقدسة واحدة يصح على جميعها ما يصح على إحداها، أو من منطلق كون العقل الناقد –أيضًا– واحداً، وكون التجارب والسياقات التاريخية واحدة.

---

[537]- سورة محمد ،الآية 24

[538]- سورة المطففين ،الآية 14

[539]- سورة الزمر، الآية 22

كل ذلك مع القفز على الفوارق والخصوصيات والمميزات التي تحكمت في بنية كل نص ووجهت مساره التاريخي، لدرجة يخيل للدارس معها أن ثمة رغبة قوية في التسوية، بين النصوص المقدسة بحيث لا يبقى بينها نص صحيح يصدق ويهيمن ويشهد بالحق على ما سواه . ومن ثم تتحول النصوص الدينية إلى إرث ثقافي تاريخي لا فرق بينه وبين سائر الموروثات الأخرى مادام التعديل البشري قد طرأ عليه، وهي نفسها الطروحات التي روج لها محمد أركون ، ونصر حامد أبو زيد، وأسست لما أصبح يعرف في أدبيات القراءة الحداثية ب" أنسنة النص الديني ".

مصادر البحث و مراجعه :

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

قائمة المصادر:

- ❖ آبادي الفيروز محي الدين عمر بن يعقوب، **القاموس المحيط**،ج4 بيروت، دار الجيل، د.ت.
- ❖ الآلوسي محمود، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** ،ج3، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت، 1994 م .
- ❖ الآمدي سيف الدين علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام** ج3، دار الكتب العلمية ، بيروت 1985م .
- ❖ الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**،ج5، تحقيق: عبد الله درويش، الدار المصرية للتأليف والترجمة مصر، 1964 م .
- ❖ الأصبهاني الراغب، الحسين بن محمد ، **المفردات في غريب القرآن** تحقيق : محمد سيد كيلاني ، مطبعة الحلبي القاهرة ،1961م.
- ❖ البخاري محمد بن اسماعيل، **الجامع الصحيح**، د.ط،دار القلم بيروت 1987م .
- ❖ البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، **الجامع الصحيح**، ج1، دار الفكر، بيروت ،1969م
- ❖ الترميذي محمد بن عيسى، **سنن الترميذي**، تحقيق عبد الرحمن عميرة د.ط، منشورات الشريف الرضي، 1989م
- ❖ التوحيدي أبو حيان، **البحر المحيط**،ج05، ط02، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة .
- ❖ ابن تيمية تقي الدين، **التفسير الكبير**، تحقيق عبد الرحمن عميرة ،ج2، دار الكتب العلمية، بيروت 1408 هـ

❖ ابن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد ، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** ، جمع وترتيب ،عبد الرحمن بن محمد بن قاسم

- **رسالة الأكاليل في المتشابه و التأويل** ،ج13 المطبعة السلفية، مصر 1949م.

❖ الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب،**الحيوان**، تحقيق عبد السلام محمد هارون ،ج5،ط1،مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر ،1938م

❖ الجرجاني أبو بكر عبد القاهر، **الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)**، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،ط2 دار المعارف ، مصر، 1968م.

- **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمد الاسكندري ومحمد سعود، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998 م

❖ الجرجاني الشريف علي بن محمد، **التعريفات** ،ط3،دار الكتب العلمية بيروت،1988م .

❖ ابن جني أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، ج2، دار الكتب المصرية القاهرة، 1953 م .

❖ الجويني عبد الملك بن محمد، **البرهان في أصول الفقه** ، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر 1399 هـ .

❖ ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد، **الفصل في الملل و الأهواء والنحل**،ج1، د.ط، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة دار الجيل ، بيروت ،1986م.

❖ الخطابي أبو سليمان حمد بن محمد، **بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق محمد أحمد خلف الله ، محمد زغلول سلام ، دار المعارف ، القاهرة ،1967م .

- الخليل بن أحمد، **العيـــن**، تحقيق المخزومي والسامرائي ،ج1،ط2 ،دار الشؤون الثقافية ودار الرشيد ، بغداد ، 1986م.

❖ الرازي ،أبو عبد الله فخر الدين ،**أسرار التنزيل وأنوار التأويل** ،تحقيق عبد الرحمن عميرة، وعبد المنعم فرج درويش ،ج 3، ط1، مكتبة ركابي القاهرة ،2000 م.

- **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**،ج2، مكتبة الأسدي ، طهران ،1966م.

- **التفسير الكبير** ، ج2 ،ط3 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

❖ ابن رشد أبو الوليد ، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** ، تحقيق محمد عمارة ،دار المعارف مصر ،1972م

❖ الزمخشري جار الله ، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ،ج4، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت.

❖ الزركشي بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن،** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ، 1376هـ – 1957م .

❖ الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن** ج1،ط1، دار الكتاب العربي، بيروت ، 1995م

- **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت 1996م.

❖ ابن سينا الحسين بن عبد الله ، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم،** مطبعة هندية بالقاهرة، 1326هـ.

- **رسالة في الفعل والانفعال وأقسامها**،ط1،مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ، الهند ،1353هـ.

❖ السيوطي عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن** ج1، ط1، دار الفكر، لبنان ،1996م.

- **الدر المنثور**، ج1، دار الفكر ، بيروت ، 1993م

❖ السرخسي شمس الدين أبو بكر، **أصول السرخسي**، تحقيق أبو الوفاء البغدادي ،ج1، دار المعرفة ، بيروت.

❖ الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي، **الموافقات،** تحقيق عبد الله دراز ج3، دار المعرفة ، بيروت.

❖ الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل آي القرآن** ج14، ط2، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1972م.

❖ الطوفي نجم الدين أبو الربيع سليمان، **شرح مختصر الروضة،** تحقيق د.عبد بن عبد المحسن التركي،ج1، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1978.

❖ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن،**التبيان في تفسير القرآن بالقرآن** تحقيق أحمد العاملي،ج5، د.ط، مطبعة النعمان النجف، العراق 1969م.

❖ العسكري أبو هلال الحسن عبد الله بن سهل، **الصناعتين، الكتابة والشعر**، تحقيق البجاوي وأبو الفضل، ط02، دار الفكر العربي، لبنان.

❖ ابن عربي محي الدين،**الفتوحات المكية**،تحقيق عثمان يحي ج01،ط2، منشوات الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة ، 1990م.

❖ الغزالي أبو حامد، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**،ط1 مطبعة السعادة ، مصر ،1927م .

- **المستصفى من علم الأصول** ،ط1 ،ج1، دار صادر ،بيروت.

❖ بن فارس أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة** ، تحقيق عبد السلام محمد هارون،ط1 مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر،1404 هـ

❖ الفارابي محمد بن محمد، **رسائل الفرابي،** ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ،حيدر آباد، الهند، 1926م.

- **رسائل الفرابي، الثمرة المرضية مقال في معاني العقل،** ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، بحيدر آباد ، الهند ،1926م

- مسلم بن الحجاج ، **صحيح مسلم** ، تحقيق فؤاد عبد الباقي ، د.ط ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ،د.ت

❖ الماوردي أبو الحسن علي بن محمد، **أعلام النبوة،** تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط1، دار الكتاب العربي بيروت ، 1987.

❖ مالك، **الموطأ،** ط02 ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان 1981م .

❖ بن المثنى أبو عبيدة، **مجاز القرآن،** تحقيق محمد فؤاد سزكين،ج1،ط1 الناشر محمد سامي الخانجي، القاهرة ، 1954م.

❖ ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**،ط1 دار صادر، د.ت

قائمة المراجع:

❖ الأعرجي عبد الستار جبر حمود ، **الوحي ودلالته في القرآن والفكر الإسلامي** ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت،2001 م .

❖ الآملي عبد الله الجوادي ، **الوحي والنبوة** ، ط1، دار الإسراء للنشر ، 1378 هـ ،إيران

- **منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية** ، تنظيم وتحقيق ،أحمد واعظي مركز منشورات إسراء ، قم ، إيران

❖ أحمد محمد الفاضل، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن** ط1، مركز الناقد الثقافي ،دمشق، 2008م .

❖ أبو زيد نصر حامد ، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

- **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، ط3، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ،1996م

- **الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز**، ط5، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2003م.

- **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط2، المركز الثقافي العربي ،بيروت 1992م .

- نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992م.

- **النص والسلطة والحقيقة** ، ط4، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء 2000م

- **دوائر الخوف**: **قراءة في خطاب المرأة**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، 2004م

- **الخطاب الديني رؤية نقدية**، ط1، سلسلة دراسات إسلامية، دار المنتخب العربي، بيروت، 1992م

❖ أدونيس، محمد أركون، حليم بركات، محمد بنيس، كمال بلاطة حسن حنفي، بلند الحيدري، إلياس الخوري، فؤاد إسحاق الخوري، مالك شبل، هشام شرابي، عادل ضاهر، جابر عصفور، عزيز العظمة، محمد مكية ، **الإسلام والحداثة** ، ط01 ، ندوة ومواقف، دار الساقي ، لندن 1990م .

- أدونيس، **النص القرآني وآفاق الكتابة** ، دار الآداب، بيروت.

❖ إقبال محمد ، **تجديد الفكر الديني**،دار ذاكرة الناس للنشر، منشورات وزارة الشؤون الدينية ط01 ،الجزائر، 2012 م

❖ أمير عباس، **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني**، ط01، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2008 م.

❖ أنيس إبراهيم، **دلالة الألفاظ**، ط02، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963م

❖ أنجينو مارك ، **مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد** – مقال ضمن كتاب **في أصول الخطاب النقدي** : ترجمة أحمد المديني ، ط1 ، دار الشئون العامة بغداد ، 1987م.

❖ بكري الشيخ أمين ، **التعبير الفني في القرآن** ، دار الشروق ، بيروت 1972م.

❖ بكار محمود الحاج جاسم، **الأثر الفلسفي في التفسير**،ط1، دار النوادر، بيروت، 2008م .

❖ بارة عبد الغني، **الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي** ط01، منشورات الاختلاف ،الجزائر العاصمة ،2008 م

❖ بوعود أحمد ، **الظاهرة القرآنية عند محمد أركون** ، منشورات الزمن ، الدار البيضاء ،2010 م

❖ تومي محمد، **المحكم والمتشابه في القرآن الكريم**، شركة الشهاب الجزائر .

❖ جعيط هشام، **في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة**، ط4، دار الطليعة، بيروت،2008 م.

❖ الجوزو محمد علي، **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة**، دار الملايين، بيروت 1980م.

❖ جابر علي أمير، **فلسفة التأويل**، ط01، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ،بيروت، لبنان،2014

❖ الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**،ط03، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ،1990م.

– **الخطاب العربي المعاصر**، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1994م.

– **التراث والحداثة**، ط1، المركز الثقافي العربي ،بيروت 1991م.

❖ حنفي حسن،**التراث والتجديد**،ط1، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة 1987م ،ط1، المركز العربي للبحث والنشر ، القاهرة ، 1980م، دار التنوير ، بيروت ،1981م.

– **من العقيدة إلى الثورة** ، ج1،ط1 ،دار التنوير ، بيروت ،1988م.

– **هموم الفكر والوطن**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1988م

❖ حرب علي، **الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)**،ط2 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، لبنان ،2000م

- حرب علي، **نقد النص،** ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ، بيروت، لبنان ، 2005م
- ❖ الحكيم محمد باقر ، **علوم القرآن،** ط03 ،دار التعارف للمطبوعات بيروت ، لبنان ، 1995 م .
- ❖ حاج حمد محمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية –أسلمة العلوم الطبيعية والانسانية–** ط01،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان ، 2003م .
- ❖ حمادي صمود، **التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري،** المطبعة الرسمية ، منشورات الجامعة التونسية، 1981م .
- ❖ خليل أحمد خليل، **مضمون الأسطورة في الفكر العربي،** ط3، دار الطليعة ، بيروت ،1986م.
- ❖ خليل أحمد، **دراسات في القرآن،** دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت لبنان، 1969م.
- ❖
- ❖ الخطيب عبد الكريم، **القصص القرآني في منطوقه ومفهومه مع دراسة تطبيقية لقصتي آدم،يوسف،** دار المعرفة ، لبنان.
- ❖ خلف الله محمد أحمد،**الفن القصصي في القرآن الكريم،** ط04 مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ،1999م
- ❖ الخوري بولس، **في فلسفة الدين** ،دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، 2002م
- ❖ الدريني فتحي، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي،** ط2 ، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق 1985م.
- ❖ رضا محمد رشيد، **الوحي المحمدي،** ط5، دار المنار، القاهرة 1367هـ
- ❖ ريكور بول، **نظرية التاويل،** مركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2003
- ❖ **من النص إلى الفعل "أبحاث التأويل"** تر: محمد برادة وحسان بورقية ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط،2004 م.
- ❖ روز غريب، **تمهيد في النقد الحديث،** دار المكشوف، بيروت ، لبنان، 1971م .
- ❖ أبو زهرة محمد ، **أصول الفقه** ،دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1958م

❖ السيد الأهل عبد العزيز، **من إشارات العلوم في القرآن** ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ،1972م .

❖ السواح فراس،**دين الإنسان ،بحث في ماهية الدين ونشأة الدافع الديني**،ط4،دار علاء الدين ،سوريا 2002م

❖ السامرائي مهدي صالح، **المجاز في البلاغة العربية،**،ط01 ،دار الدعوة ،سوريا ،1974 م.

❖ سمير حميد، **الهرمنوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح**، دار البيارق عمان، بدون تاريخ

❖ شرفي عبد الكريم، **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة**، ط1 الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر 2007م.

❖ الصالح صبحي،**مباحث في علوم القرآن**، ط10، دار الملايين بيروت، 1977م.

❖ الصدر محمد باقر، **المدرسة القرآنية – السنن التاريخية في القرآن** –دار التعارف ، بيروت لبنان 1981 م

❖ الطباطبائي محمد حسين ، **القرآن في الإسلام** ، ترجمة أحمد الحسيني ط1، دار الزهراء للطباعة والنشر ، بيروت ، 1973م .

❖ **الميزان في تفسير القرآن**، ج1،ط3، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ، لبنان 1973م .

❖ **الميزان في تفسير القرآن**،ج1،ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1997م

❖ عبده محمد، **الأعمال الكاملة** ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1972م .

- **رسالة التوحيد** ،د.ط ، دار الشعب ، القاهرة ،د.ت.

❖ بن عاشور محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر.

❖ عائشة عبد الرحمن، **التفسير البياني للقرآن الكريم**، ج01 ،ط8 ،دار المعارف، القاهرة ، 2004

❖ العطار داود ، **موجز علوم القرآن** ، ج1 ، ط3، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ،1995.

❖ العمري مرزوق، **إشكالية تاريخية النص القرآني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر،** ط01، منشورات ضفاف، بيروت ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار الأمان ، الرباط ، 2012م .

❖ العباقي الحسن، **القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون،** ط01، أنوار للنشر والتوزيع عبد الرحمن لفقيه ، الدار البيضاء ، المغرب ،2010م

❖ عمارة محمد،**النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية** ط1، دار الفكر ، دمشق سورية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت، لبنان 1998م .

❖ العلواني طه جابر، **نحو منهجية معرفية قرآنية،** ط01، دار الفكر العربي ، دمشق ، 2009 .

❖ الغذامي عبد الله، **الخطيئة والتكفير،** ط3، دار سعاد الصباح ، الكويت، 1993م،

❖ الفضلي عبد الهادي، **أصول البحث،** ط01، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان ،1992م .

❖ الفجاري مختار، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،** ط01، دار الطليعة ،بيروت ، 2005

❖ قانصو وجيه ، **النص الديني في الإسلام ،من التفسير إلى التلقي** ، ط1 ،دار الفارابي ،بيروت ،2011 م.

❖ قارة نبيهة ، **الفلسفة والتأويل** ،ط1،دار الطليعة ،بيروت، 1998م.

❖ القيام عمر حسن، **أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير** ، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ، 2011م

❖ كلشني محمد، **من العلم العلماني إلى العلم الديني،** ط1، ،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2003م

❖ مناع القطان،**مباحث في علوم القرآن،** مكتبة وهبة ، القاهرة ،1995

❖ ماضي،محمود، **الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده،**ط1 دار الدعوة للطبع و النشر والتوزيع الاسكندرية ،1996م .

❖ معرفة محمد هادي، **تلخيص التمهيد، موجز دراسات مبسّطة عن مختلف شؤون القرآن الكريم،**ج1، مؤسسة النشر الإسلامي ، إيران.

❖ معلوف لويس ، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم** ، ط19، بيروت.

❖ مهران محمد بيومي، **دراسات تاريخية من القرآن الكريم** ، ج01، دار المعرفة الجامعية ، مصر 1995.

❖ مجموعة من المؤلفين، **التأويل والهرمنوطيقا ،دراسات في آليات القراءة والتفسير**،ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011م .

❖ معتصم السيد أحمد، **الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، بين حقائق النص ، ونسبية المعرفة** ، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر ،بيروت ، 2009م.

❖ مصطفى عادل، **فهم الفهم ،مدخل إلى الهرمنيوطيقا ،نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**،ط1 دار النهضة العربية ، بيروت ،2003م

❖ مصطفوي محمد ، **أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره** ،ط01، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت 2009م .

❖ مناف علاء هاشم ، **إبستمولوجيا النص** ، **بين التأويل والتأصيل** ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت ، لبنان ، 2011م

❖ مصطفى ملكيان ، **العقلانية والمعنوية** ، **مقاربات في فلسفة الدين** تر. عبد الجبار الرفاعي ، ط1 ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ، 2005م

❖ ناصف مصطفى، **بين بلاغتين ،ضمن كتاب قراءة ثانية لتراثنا النقدي** ، النادي الأدبي الثقافي ، جدة، 1990م.

الكتب المترجمة :

❖ أركون محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، ترجمة هاشم صالح ،ط2، دار الطليعة بيروت ، 2005 .

- **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح،ط2، مركز الإنماء القومي بيروت، 1996م
- **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، تر.هاشم صالح، دار الساقي، بيروت 1990م .
- **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد** ، تر.هاشم صالح ، ط1، دار الساقي لندن، 1990 م.
- **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم**، تر: هاشم صالح، ط2 ،دار الطليعة ، بيروت 2000 م.

- **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة هشام صالح، ط2، مركز الإنماء القومي، بيروت ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1996 م
- **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، تر: هاشم صالح ، ط01، دار الساقي، بيروت، 1999 م
- ❖ إسرائيل فنكلشتاين، نيل إشر سيلبرماين، **التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها،رؤية جديدة لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة على ضوء اكتشاف علم الآثار**، ترجمة وتعليق، سعد رستم ط01، الأوائل للنشر والتوزيع ،سوريا ،2005م.
- ❖ بارث رولان،**نقد وحقيقة**، تر:منذر عياشي،ط1،مركز الإنماء الحضاري بيروت ، 1994م.
  - **لذة النص**، ترجمة منذر عياشي ، ط1، مركز الإنماء الحضاري ، حلب سوريا ، 1992م
  - **لذة النص**، ،ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحاز،ط1، دار توبقال المغرب 1988م
- ❖ سبينوزا باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة** ،ط04،ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا دار الطليعة بيروت، لبنان ،1997م .
- ❖ غادامير هانس غيورغ، **فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف** ترجمة، محمد شوقي الزين ،ط2، الدار العربية للعلوم، بيروت،والمركز الثقافي العربي، المغرب، منشورات الاختلاف ، الجزائر ،2006م.
- ❖ غارودي روجيه، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، ترجمة جورج طرابشي دار الطليعة ، بيروت ، 1985م .
- ❖ فوكو ميشال، **جينيالوجيا المعرفة**، تر:أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي ،ط2،دار توبقال، المغرب،2008م .
- ❖ قراملكي أحمد ، **مناهج البحث في الدراسات الدينية** ، تعريب سرمد الطائي، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت لبنان .
- ❖ مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية** ،ترجمة عبد الصبور شاهين ،ط4 ،دار الفكر، الجزائر،دار الفكر ،دمشق 1987م.
- ❖ هابرماس يورجن، **المعرفة والمصلحة**، تر:حسن صقر،مراجعة إبراهيم الحديري ،ط1، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 2002م.

المعاجم :

❖ تيودور نولدكه، **دائرة المعارف الإسلامية الألمانية** ،ج9 ، مادة دين، تعريب عبد الحميد يونس وجماعته ، القاهرة ، 1933م .

❖ الخولي أمين، **دائرة المعارف الإسلامية** ،ج 04، أصدرها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم ، ويشرف على تحريرها هوتسما ، ليفي بروفنسان .. ، النسخة العربية إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد ، أحمد الشنتاوي ، عبد الحميد يونس ، دار الشعب ، القاهرة .

❖ صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**،ج2، ط1، دار الكتب اللبنانية بيروت 1973 .

❖ لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، ج2 ، ط1، منشورات عويدات ، بيروت ،1996 م .

❖ محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** دار الفكر ، بيروت، 1978م .

❖ مدكور إبراهيم ورفقاؤه، **الموسوعة العربية الميسرة**، دار الشعب ومؤسسة فرانكلين ، 1965 م .

❖ مجمع اللغة العربية ، **معجم الألفاظ القرآن الكريم** ،ج1،ط2 ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م .

الدوريات

❖ الآملي جوادي ، التفسير والتأويل ، **قضايا إسلامية معاصرة** ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 6، 1999م.

❖ بارث رولان، موت المؤلف، تر:عبد السلام العالي،**مجلة المهد**،عمان العدد 7 ،السنة الثانية ، 1985م.

❖ بوراس محمد، محمد أركون ومشروعه النقدي، بحث منشور في موقع الويب: http://alarabnews.com/alshaab

حنفي حسن ، الهرمنيوطيقا والتفسير ، **قضايا إسلامية معاصرة** ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد .العدد 6 ،1999م .

- ❖ رمضان يحي ، المقاربة الهرمسية للوحي، قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد ، **إسلامية المعرفة** ، بيروت ، لبنان ،العدد 63، السنة السادسة عشر ، شتاء 1432 هـ/2011 م.
- ❖ الزين محمد شوقي، الفينومينولوجيا وفن التأويل ،**فكر ونقد** ،مجلة ثقافية شهرية ، الرباط ، المغرب، العدد 16، السنة الثانية ، فبراير 1999م.
- ❖ سومفيل ليون، التناصية والنقد الجديد، تر:وائل بركات،**مجلة علامات** جدة ، السعودية، عدد، أيلول 1996م .
- ❖ العلواني طه جابر ، منهجية التعامل مع القرآن الكريم ،**قضايا إسلامية معاصرة** ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، العدد06 1999م .
- ❖ غادامير، اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، تر: أمال أبي سليمان ، **مجلة العرب والفكر العالمي** ، العدد3 ،سنة 1988 م،
- ❖ قانصو وجيه ، الوحي واللغة الدينية ، **قضايا اسلامية معاصرة** مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد47-48 ،2011 م
- ❖ المتقن محمد، في مفهومي القراءة والتأويل، **مجلة عالم الفكر**، الكويت العدد 2 ، سنة 2004م .
- ❖ المسيري عبد الوهاب: مقال **الموضوعية والذاتية** ، موقع عبد الوهاب المسيري www .almessiri .com
- ❖ مصطفوي محمد، نظريات لغة الدين وإشكاليتنا المعرفة والتبيين ، **مجلة المحجة** ، معهد المعارف الحكمية ، لبنان ، العدد 10،2004م .
- ❖ الموسى خليل ، التناص ومرجعياته في نقد ما بعد البنيوية في الغرب ، **مجلة الآداب العالمية** الصادرة عن اتحاد الكتاب العربي ، العدد 143 صيف 2010م .
- ❖ المقراني عدنان، التجربة الدينية والنص من التنزيل إلى التنزيل الثاني **قضايا إسلامية معاصرة** ، مركز دراسات فلسفة الدين ، العدد 47–48،صيف وخريف 2011م.

❖ نصر سيد حسين ، القرآن كلمة الله ، مصدر المعرفة والفعل ، تعريب موسى صفوان، **مجلة المحجة** دار الهادي ، بيروت ، ع10، 2004 م.

❖ ياوس هانز روبرت، علم التأويل الأدبي، حدوده و مهامه،ترجمة، بسام بركة، **العرب والفكر العالمي** ، مركز الإنماء القومي ، بيروت العدد3 ، 1988م.

فهرس المحتويات